(٤)

القيم الأساسية

للفكر الإسلامي والثقافة العربية

١٩٥١ -

إبريل ١٩٦٩

أنور الجندي

معلم الاسلام

الحضارة

التاريخ

الفقه

مطبعة الرسالة

[illegible]

مصادر البحث

(أولا) : القرآن الكريم .

مع مراجعة مختلف التفاسير المعروفة وفى مقدمتها : البيضاوى والرازى وابن كثير والزمخشرى :

الجامع لأحكام القرآن . . . . للقرطبى

روح المعانى . . . . للالوسى

إعجاز القرآن . . . . للباقلانى

الإتقان . . . . للسيوطى

فضائل القرآن . . . . لابن كثير

جامع البيان فى تفسير القرآن . . . . . . للطبرى

(ثانياً) : كتب الأحاديث الصحاح والسيرة :

الجامع الصحيح . . . . للامام البخارى

الجامع الصحيح . . . . للامام مسلم

الموطأ . . . . للامام مالك

الأدب المفرد . . . . للبخارى

سنن ابن داود والترمزى والدارى وابن ماجه .

الطبقات الكبرى . . . . لمحمد بن سعد

المسند . . . . للامام أحمد بن حنبل

الأم والرسالة . . . . للشافعى

الأربعون . . . . للنودى

تلبيس أبليس . . . . لابن الجوزى

سيرة ابن هشام .

(ثالثاً) : الفقه الإسلامى والتشريع .

السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعيه لابن تيمية .
المحلى .... لابن حزم .
الأحكام السلطانية .... الماوردى .
كتاب الخراج .... لابو يوسف .
الموافقات .... للشاطبى .
منهاج السنة .... لابن تيمية .

فتاوى ابن تيمية .

(رابعا) : أمهات كتب التاريخ الإسلامى والأعلام .

تاريخ الأمم والملوك .... للطبرى .
البداية والنهاية فى التاريخ .... ابن كثير .
الكامل فى التاريخ .... ابن الأثير .
فتوح البلدان .... البلازرى .
النجوم الزاهرة .... لابن تغرى بردى :
الوزراء والكتاب .... (الجهشيارى) .
عمر بن عبد العزيز .... ابن الجوزى .
تاريخ الخلفاء .... السيوطى .
فتوح مصر .... (ابن أبى الحكم) .
التاريخ الكبير .... لابن عساكر .
نفح الطيب .... المقرى .
الخطط .... المقرزى .

مقدمة ابن خلدون .

تاريخ بغداد .

الفخرى فى الآداب السلطانية .... (الماوردى) .
وفيات الأعيان .... لابن خلكان .
معجم الأدباء .... لياقوت الحموى .
فتوح البلدان .... البلاذرى .
العواصم من القواصم .... للقاضى ابن العربى .

(خامسا) كتب العقائد .

المِلل والنحل .... للشهرستاني .
مقالات الإسلاميين .... للاشعري .
الفصل في الملل والاهواء والنحل .... لابن حزم .
زاد المعاد في هدى خير العباد .... (ابن القيم الجوزية) .

رسالة التوحيد للامام محمد عبده .

(سادسا) : أمهات كتب التصوف والأخلاق وعلم النفس :

أحياء علوم الدين .... (الأمام الغزالي) .
زاد الميعاد .... (ابن القيم) .
أعلام الموقعين .... (ابن القيم) .
الصداقة والصديق .... لابي حيان التوحيدي .
المنقذ من الضلال .... الغزالي .

(سابعا) : امهات كتب الأدب العربي .

الكامل في اللغة والأدب .... للمبرد .
البيان والتبيين .... للجاحظ .
عيون الأخبار .... لابن قتيبة
شرح نهج البلاغة .... لابن أبي الحديد .
صبح الأعشى .... القلقشندي .

يقول صاحب « كشف الظنون » إن التأليف على سبعة أقسام لا يؤلف عالم عاقل إلا فيها وهي :

إما شيء لم يسبق إليه فيبتكره .

إما شيء ناقص فيتمه .

إما شيء مغلق فيشرحه .

إما شيء طويل فيختصره .

إما شيء مفرق فيجمعه .

إما شيء مختلط فيرتبه .

إما شيء أخطأ فيه مصنفه فيصلحه .

بسم الله الرحمن الرحيم

منهج البحث

يمر الفكر الإسلامى اليوم (والثقافة العربية جزء منه) بمرحلة دقيقة عميقة الأثر بعيدة المدى فى مستقبل العالم الإسلامى والأمة العربية والإسلام واللغة العربية .

وهى قريبة الشبه بالمرحلة التى مر بها المسلمون والعرب خلال مرحلة الغزو الأجنبى الخارجى فى القرن السادس والسابع الهجريين ، وما اتصل بها من ظهور أزمات المجتمع والفكر وكانت موضع التحدى للمفكرين المسلمين من ناحيتين :

(الأولى) من ناحية إعادة صياغة الفكر الاسلامى من جديد على نحو يمكنه من مواجهة الغزو .

(الثانية) من ناحية تفنيد ودحض ما يوجه إلى الفكر الإسلامى من شبهات وتحديات .

ولا شك أن المفكرين المسلمين والعرب مدعوون لمواجهة هذه المرحلة ، والتصدى للرد على التحديات وهو عمل خطير ودقيق وشاق ، يتطلب رؤيا كاملة شاملة لأبعاد المجتمع والفكر جميعاً ، بعيداً عن الجزئية والاقليمية ، فلابد من مراجعة كاملة للميراث الإسلامى ، مع دراسة شاملة لأحدث آثار الفكر البشرى المعاصر ، والنظر فى الخلفية التاريخية لحركة التبشير والتغريب والشعوبية التى يشنها الاستعمار على الفكر الاسلامى والثقافة العربية بحسبانها الركيزة الأساسية التى إذا أمكن هدمها وإزالتها — وهو من المستحيلات — أمكن القضاء على مقومات المسلمين والعرب وإذابتهم فى بوتقة الفكر الغربى والحضارة الغربية ، أتباعا أذلة وعبيداً ضائعين .

ومن هنا كان لابد من مصابرة طويلة لمراجعة آثار الفكر الإسلامى والنظر إليه نظرة شاملة تستهدف البحث عن مقاصد الإسلام وأسسه وقيمه التى قام عليها هذا الفكر ، فإن أخطر ما منيت به الثقافة العربية المعاصرة فى نظرتها إلى القديم والجديد هو :

(١) النظرة الجزئية. (٢) القشرية وعدم التعمق . (٣) عدم التفرقة بين الحضارة والثقافة ومن حق أننا نتقبل الحضارة الحديثة من حيث هي علم وتكنولوجيا لتكون على مستوى الأمم ولكننا لا نقبل ثقافة الأمم الحديثة إلا بقدر ما تعطي ثقافتنا من قوة وحيوية ، على أن تظل قيم فكرنا الاسلامى الأساسية هي الأرضية الأساسية والقاعدة العريضة ، والاطار الواسع الذى نتحرك فيه ، ولا بد أن تكون قيمنا الثقافية (العقلية والروحية والاجتماعية) أساساً نستمد منه نظرتنا إلى الحياة وحركتنا الحضارية .

ولا شك أن قيمنا الاسلامية العربية هي التى تفتح لنا الطريق لاستقبال الفكر الانسانى والحضارة البشرية ولا تردنا عنها ، فنحن أساساً بناتها والقائمون على دعائمها الأولى ، فلابد أن نشارك فى تطورها .

غير أننا لا بد أن نقيم صرحا أساسيا من مقومات فكرنا وقيمنا حفاظا على شخصيتنا من أن تذوب فى الأممية ، هذا هو « العمل » الذى تحول قوى التغريب والشعوبية من أن تمكن لنا إقامته وتعمل بكل ما فى أيديها من قوة النفوذ الأجنبى أن تهدم هذه الأسس أو تزيفها بإضافة مفاهيم غير أصيلة وقيم وافدة .

ومن هنا ــ وقد تضاربت النظرات بين القيم الأصلية للثقافة العربية والفلسفات البشرية المستمدة أصلا من الفكر الاسلامى وبين المفاهيم الوافدة من الثقافات والفلسفات البشرية ــ كان لا بد من إعادة النظر فى جذور الثقافة العربية والكشف عن جوها ككل ، وفق قانونها الأساسى : القائم على « الوسطية والتكامل والحركة » .

وكان لا بد من التصدى لهذا العمل بالمراجعة الضخمة والبحث المستفيض لاستخلاص هذه القيم وتخليصها من ذلك الحصاد المتراكم الضخم الذى يظل يحتشد فى مجرى النهر فيسده ، ويحول دون الحركة والملاحة ، وقد اختلط فيه الجوهر مع القشور ، كما أحيط بغلاف ضخم ، ليس أصلا منه ، ولكنه من تراث القرون الذى ظل يتكاثف حتى أصبح أكبر حجما من الجوهر نفسه

ولقد ظللنا أجيالا طويلة ندرس الفكر الاسلامى من خلال مضخمات وإضافات فلا نستطيع أن نخلص إليه إلا من خلال تلك الروايات الطويلة عن الفرق والمذاهب والنحل والأحزاب ، وذلك السجال والمعارك والخلافات والجدل الذى قام بينها حول

تفسير نص أو حول فهم عبارة ، وما ذهب إليه هؤلاء ، وما ذهب إليه أولئك مما أضفى على ذلك التراث الضخم من أغشية كثيفة حالت دون الاقتناع بجوهر الفكر الذى جاء الاسلام والنوابغ والمفكرون المسلمون خلال تلك الرحلة الطويلة للفكر الاسلامى بما حكمها من قانون أساسى قوامه أن القرآن هو حجر الأساس فى بناء الفكر الاسلامى والثقافة العربية .

ولقد كان من الضرورى ونحن نمر بهذه الأزمة : « أزمة التغريب » — أن نغربل هذا الحصاد كله وأن نستصفيه من تلك الاضافات والزيادات والقشور التى اتصلت بحركة تطور الفكر الاسلامى ، والتى تبدو — حين يعرضها بعض الباحثين - على نحو مضطرب يكاد يمثل أمام النظرة الخاطفة أنه (صراع) ضخم بين العقول المختلفة لا يصل إلى غاية ما .

ومن الحق أن يقال أن ذلك الحوار كان طبيعيا بين الثقافات المختلفة الداخلة إلى الفكر الاسلامى والمنصهرة فيه ، وبين الفكر الاسلامى الملتزم بقاعدته الأساسية المستمدة من القرآن ، ولذلك كان لابد للعقول من مختلف الأجناس والأديان والفلسفات أن تجادل وتبحث وتناقش لتحاول أن تصل إلى مفهوم متكامل موحد فى إطار الاسلام نفسه .

فالفكر الاسلامى فكر مفتوح طلق متقبل للنظر فى مواجهة كل فلسفات البشرية وأديانها ومذاهبها وأيدلوجياتها ، قادر على أن الموائمة بينها وبين أصوله وقيمه فى سبيل الكشف عن جوهر المعرفة الانسانية .

فليس هذا الجدل عيبا أو نقصا ولكنه ميزة من أروع خصائص الحرية الفكرية التى عرفها الاسلام ، وليس هو « صراع » كما يحب أن يصوره خصوم الفكر الاسلامى ولكنه محاولة للتوفيق والالتقاء بين وجهات النظر على قاعدة الفكر الاسلامى نفسه : تكاملا ووسطية وحركة .

فالنظرة الجزئية : « ضد التكامل » والنظرة المنحرفة : « ضد الوسطية » .

والنظرة الجامدة : « ضد الحركة »

هذه النظرات كلها تتعارض مع مفهوم الاسلام .

ومن هنا يمضى الجدل والحوار حتى يصل إلى غايته المأمونة .

وقد استطاع الفكر الاسلامى بعد مرحلة طويلة من البحث والجدل والسجال أن يصل إلى

مفهوم « أهل السنة والجماعة» الذى التقت عليه كل الفرق وصاغ فى مضمونه الجوانب الايجابية فى مختلف المذاهب .

ولقد انتهت هذه المعارك والمساجلات التى أثارتها الفرق والأحزاب ، وكانت فى أغلبها مرتبطة بالسياسة والحكم ، واختفت هذه الفرق نفسها ، ولذلك فإن الحاجة الكبرى اليوم ، للثقافة العربية الاسلامية ، هى أن تصل إلى عصارة هذا الفكر وأن تستخلص ما توصل إليه الباحثون النوابغ الأعلام من مفاهيم ونظرات استطاعت أن تضيف إضافات حية وبناءة للفكر الاسلامى وأن تستصفى هذه النظرات مما اتصل بها من ظروف عابرة لتكون عصاراتها الحية الفاعلة قادرة على إثراء الثقافة العربية وإمداد الفكر الاسلامى الحديث بضياء جديد .

حقا ، إننا فى حاجة إلى دراسة حركة الفكر الإسلامى وتطوره ، بمفهوم جديد وأسلوب جديد ، يتفق مع عصرنا وحاجتنا والتحديات التى نواجهها ، وليس على النحو الذى تعرضه المؤلفات القديمة أو الحديثة ، التى تتحدث عن جزئيات من هذا الفكر ، أو مرحلة من مراحله ، دون أن تربط بينها وبين الخط الطويل الممتد ، ودون أن تبين موقع هذه الجزئيات من الشكل المتكامل كالحديث عن الغزالى أو ابن تيمية ، أو المعتزلة أو الأشاعرة ، ودون أن ربط ذلك بنظرة كلية ، والبعض الآخر يسرد تاريخ الفكر الاسلامى تاريخياً مبينا العصور والأعلام الذين ظهروا فيها دون أن يربط بينها أى رباط ، كأنما الفكر الاسلامى يجرى فى حركة عشوائية لا ينتظمها قانون جامع ، ولا تضمها خطة شاملة ، والواقع غير هذا ، فإن حركة تطور الفكر الاسلامى إنما تسير وفق قانون وخطة ولها من جذورها الأصيلة وقيمها الأساسية ما يحفظ سلامة المجرى الذى تشقه ، ويرد الروافد التى انحرفت مرة أخرى إلى المجرى الكبير ، وتلك قاعدة أساسية تواكب تطور الفكر الاسلامى فى مختلف مراحله ، ولكن كتابنا لا ينظرون تلك النظرة الكلية ويجرون على طريقة التغريب فى تمزيق الأجزاء ، وأجزاء الأجزاء ، لابعاد الباحثين عن النظرة الكلية التى تحكم جميع مناهج الفكر الاسلامى والتاريخ الاسلامى أيضاً ، فهم يتركون الباحث — أو يحملونه — على أن يرى صوراً متوالية وكأنما هى تتحرك دون ضابط . وقليلون أولئك الذين التفتوا إلى صياغة حركة تطور الفكر الاسلامى وفق قانونه الأساسى : «التكامل والوسطية والحركة» .

ولكن أغلب الدراسات التي بين أيدينا لا تقدم هذه النظرة الشاملة ولا تقيم « كياناً » أساسياً تجرى حركة الفكر الاسلامي في داخله فيتعرض للتجزئة أو الانحراف أو الجمود ، ثم يغلب عليها قانونها الأساسي فتلتمس مرة أخرى جوهر مفاهيمها من المصدر الأول « القرآن » فتتحرك إلى النظرة الشاملة والوسطية .

والواقع الذي قد يغيب عن أذهان الباحثين ، هو وحدة الفكر الاسلامي ، وثباته على قيمه الأساسية واستمداده الدائم في خلال أزماته وانحراف مفاهيمه أو تجزئتها أو جمودها ومن المصدر الأول : « القرآن »

وأعتقد أن هذا هو العمل الذي يحاوله هذا البحث .

والحق أن هذه النظرات المستمدة أساساً من جوهر الإسلام ومضمون القرآن ما تزال حية نابضة بالحياة ، وما تزال تشكل قوة فكرية حية قادرة على إضاءة الطريق أمام الانسان في هذا العصر .

ومن هنا كان لا بد أيضاً من مراجعة شاملة لنظرات الفلسفات الغربية الحديثة ، ومقارنتها بهذه النظرات الاسلامية في مجال الكشف عن جوهر الحقيقة التي يستهدفها الفكر الانساني في سعيه نحو الترقي وفي طريقه المفتوح إلى حتمية التاريخ .

والحق أن الفكر الإسلامي مر بمرحلتين أساسيتين :

(المرحلة الأولى) : مرحلة بناء الفكر الاسلامي واستكمال دعائمه ، وهذه هي المرحلة التي ساد فيها الجدل والسجال طويلا بين الفرق المختلفة حتى استصفى في القرن الخامس على مفهوم وسط شامل حي هو : « مفهوم أهل السنة والجماعة » .

(المرحلة الثانية) : وهي مرحلة التطور في مواجهة الأحداث والأزمان ، وهي مرحلة ما تزال مستمرة إلى يومنا هذا وإلى ما بعده ، وهذه المرحلة شهدت نظرتين تغلب إحداهما الأخرى فترة من الزمن ثم تغلب الأخرى ، هاتان النظرتان هما ما يمكن أن يطلق عليهما : مفهوم العقل ومفهوم القلب أو (ثقافة القلب وثقافة العقل) وما تزال النظرتان تتقاربان وتمتزجان وهما بسبيل الالتقاء في عصر مرتقب ، هو عصر « وحدة الفكر الاسلامي » .

ولم يكن هذا الخلاف الذى دار بين المفكرين المسلمين وبين مذاهبهم وفرقهم على مدى التاريخ خلافا جذريا ، وإنما كان خلافا فى الفروع والتفاصيل ، فقد التزم الجميع بالقيم الأصيلة ومن هنا فقد ظل جوهر الفكر الإسلامى سليما محتفظا بطابع السماحة والتفتح والحركة والحيوية .

وقد كانت أبرز عوامل الخلاف فى الفكر الإسلامى قائمة بين إعلاء ثقافة العقل أو ثقافة القلب ، بدأ الأول فى مرحلة الاعتزال ، وبدأ الآخر فى مرحلة الجبرية التى عمت عالم الاسلام فى القرون الأخيرة ، ومنها انبثقت مرحلة اليقظة التى يمر بها الفكر الاسلامى والثقافة العربيه اليوم .

ومفهوم الفكر الاسلامى فى هذا الخلاف واضح وقاطع وصريح .

هو : أن الاسلام مصدر الفكر الاسلامى وأساسه القرآن، جامع العقل والقلب والدين والعلم والمادة والروح ، والدنيا والآخرة ، وأن الفصل بين جانب وآخر ، أو إعلاء جانب على آخر ، إنما يمثل إنحرافا عن وسطية الفكر الاسلامى وتكامله .

وإذا كان المفكرون المسلمون قد استطاعوا خلال الأزمات التى واجهها عالم الاسلام من إعادة صياغة الفكر الاسلامى على النحو الذى يناسب كل عصر ، يجمعون النظريات المتعددة ثم يجرون تصفيتها ويعيدوا صياغتها على النحو الذى يحقق :

(أولا) تلاقى النزعات المختلفة والقضاء على ما فيها من خلاف .

(ثانياً) تصفية الشوائب وإزالة القشور ، والكشف عن الجوهر الأصيل .

وذلك فى سبيل إقامة « وحدة الفكر » ودحض ما يوجه إليه من شبهات ، حتى يكون الفكر الاسلامى دائما على مستوى العصر والحضارات قادراً على الالتقاء بها والتفاعل معها ، وتوجيهها وإتاحة الفرصة لها لتتحرك ضمن إطاره لا خارجه .

وإذا كان المفكرون قد استطاعوا القيام بهذا العمل مرات متعددة ، فما أحوجنا اليوم إلى عمل مماثل ، يستهدف استصفاء الفكر الإسلامى من القشور وصور الخلاف والجدل ، وتقديم نظرات فى منهج شامل له طابع الإسلام نفسه : تكاملا ووسطية وحركة . فإذا

نظرنا إلى إحياء علوم الدين للغزالى ، وفتاوى ابن تيمية ورسائله ، أو مقدمة ابن خلدون أو حجة الله البالغة للدهلوى ، لوجدنا مثل هذه المحاولات الإيجابية التى نحاولها اليوم .

ولقد كان مأخوذا على المفكرين المسلمين فى هذا العصر ، وفى مواجهة أزمة التغريب التى عربها عالم الإسلام ، أنهم لم يحللوا مبادىء الإسلام تحليلا يتناول أصول الأشياء وفروعها ، سواء فى دائرة الفكر أو دوائر العمل ، وتطلعوا إلى الحاجة الماسة إلى استعراض الأبحاث الأصيلة وتحليل الآراء المبثوثة منها وترتيبها ، وإعادة صياغتها بما يبرز جوهر هذا الفكر وبراعته فى مواجهة البشرية ومعضلاتها .

وكان لابد أن يظهر مفكرون مسلمون يمكنهم هضم التعاليم الإسلامية والثقافات الشرقية والعربية القديمة والحديثة هضما تاما ، ويبلغون من سعة الأفق بحيث يدركون كنه الثقافات الغربية ثم يغوصون فى أعماق أرواحهم وعقولهم محاولين تجديد حيوية الفكر الإسلامى والثقافة العربية ليعرضوا صورة متطورة شاملة ، تمكن هذا الفكر وهذه الثقافة من إبراز استقلالها وشخصيتها ، وتبرز قيمها الأساسية بعد إفادتها بالتمثل مما ضمته الثقافات العالمية بما يزيدها قوة ووضوحا وحيوية .

ولا شك أن كتابات المتكلمين والفلاسفة والصوفية والفقهاء منابع وذخائر ونظرات ما تزال تنبض بالحياة ، لنا أن نأخذ من عصارتها ما يتفق مع مفاهيم عصرنا وما يزيدنا قوة وحيوية ، وما يحفظ لنا مقوماتنا الأساسية ، وذلك فى سبيل بناء مفهوم جديد للمثل العليا العربية الاسلامية ، ولا شك أن تراثنا يفيض بمعارف وحقائق فى مجال الاجتماع والنفس والأخلاق والاقتصاد والسياسة .

ولا شك أن الفكر الغربى والثقافات البشرية الحديثة تحمل نظرات إيجابية وأفكاراً حيوية قادرة على أن تنمى فكرنا بالإضافة والتمثيل .

ويقوم هذا البناء الجديد على إعادة صياغة الفكر الإسلامى والثقافة العربية وفق يقظة واعية وقائمة على مفهوم أساسى متكامل قوامه نظرة الإسلام نفسه .

وجملة القول أن الفكر الاسلامى هو كيان عضوى متكامل يتألف من عدد كبير من القيم الدينية والاجتماعية والثقافية وأنه « جوهر فرد » يضم عدداً من الوحدات التى لا تنفصل عنه .

ومن حق الثقافة العربية اليوم لكي تؤكد أصالتها وحيويتها وقدرتها الفاعلة أن تعاود تطعيم وجودها بالفكر الإسلامى الذى هو أساسها ومصدرها .

وغاية ما يستطيع الفكر الإسلامى أن يعطيها اليوم إنما يتمثل فى نقاط عده :

(أولا) إذا كان خلاصة الفكر الغربى الفردية وخلاصة الفكر الماركسى هو الجماعية فإن الفكر الاسلامى هو جماع متسق للفردية والجماعية معا .

(ثانيا) إذا كان خلاصة فكر العالم الشرقى هو ثقافة القلب وخلاصة فكر العالم الغربى هو ثقافة العقل ، فإن الفكر الإسلامى يجمع بينهما فى انسجام رائع ، ويقيم التوازن الدقيق بين الشعور بالذات الفردية والاندماج فى جسم الأمة .

(ثالثا) ومزية الفكر الاسلامى أنه يؤمن بالتطور والحركة مع ثبات القاعدة والأصول الأساسية .

(رابعا) يفرق الفكر الاسلامى بين العلم والمعرفة من ناحية والثقافة من ناحية أخرى ، فالعلم والمعرفة تراث إنسانى خالص حر ملك للانسانية جميعا ، ولذلك فمن حق الأمم الناهضة أن تقتبس منه ما تشاء ، أما الثقافة فهى روح الأمة وتكوينها ومزاجها فهى لا تنقل ، ولا تستورد ، وإذا فقدت الأمة مزاجها الخاص المتمثل فى تركيب ثقافتها (من دين وخلق وذوق ومشاعر وقيم) فقد فقدت وجودها .

ومن هنا فمن الخطأ الجهير ما يذهب إليه البعض من القول بأن الحضارة تنقل بثقافتها دون سبيل إلى التفرقة بين الحضارة والثقافة ، والدليل على هذا الخطأ هو التجربة نفسها والتاريخ نفسه ، فقد أخذ الغرب العلم والمعرفة الاسلاميين فى أوائل عصر النهضة دون أن يأخذ الثقافة العربية الاسلامية وحرص على قيمه ومزاجه وصبغ بهما حضارته وفكره ، وكذلك فعلت الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى عندما نقلت التراث اليونانى والرومانى والفارسى والهندى فقد صهرته جميعا داخل بوتقة ثقافتها ومزاجها الخاص ونحت منه ما لا يتفق مع هذه الثقافة وهذا المزاج .

(خامسا) يفرق الفكر الاسلامى بين الفلسفة والعلم : فالعلم هو ذلك النتاج الواضح الذى يصل إلينا من المختبرات العلمية بالتجربة العملية التى لا تخطىء ، أما الفلسفة فهى الرأى القائل ، أو النظرة التى طرحتها عقلية عالم أو مفكر ، بل ما يتصل بها من عصر

المفكر وبيئته وما يتصل بذوقه ومشاعره وأعصابه وعاطفته ، ولذلك فإن العلم يمكن تقبل نتائجه العالمية ، أما الفلسفة فلا يمكن أن تكون عالمية قطعا أو صالحة لكل الأمم أو العصور ، وإنما هي متصلة بعصرها وبيئتها وما يصلح منها لزمن أو جيل أو بيئة لا يصلح لأخرى طبقا لأمزجة المفكرين وطبائعهم .

(سابعا) الفكر الاسلامي يخاطب العقل والضمير معا ، لا العقل وحده ولا القلب وحده .

(ثامنا) الدين جزء من المجتمع ووحدة من مركب الفكر الاسلامي لا تنفصل ، ويمكن أن يوصف الفكر الاسلامي بأنه أخلاقي الطابع ، فالأخلاق عنصر أساسي من عناصر المجتمع والسياسة والاقتصاد والتربية وهي جزء من بنية العالم والمجتمع معا ، وسمة أساسية لاختلاف البيئات والعصور لها لا شيئا مضافا إليهما .

(تاسعا) قدرة الفكر الاسلامي على الانفتاح على الحضارات والثقافات ، يأخذ منها ويرفض ، ويعطى أيضا ، فهو متقبل للآراء الجديدة ، قادر على هضمها وامتصاصها ، مضيفا بها إلى كيانه قوة جديدة مع الاحتفاظ بمقوماته الأساسية وشخصيته الواضحة . وهو قادر دائما على أن يأخذ حاجته ثم يترك الباقي ، ويمتص ما يناسبه ويلفظ مالا يناسب كيانه .

(عاشرا) الثقافة العربية هي وليدة الفكر الاسلامي أساسا ، والفكر الإسلامي مرتبط بالاسلام بحسبانه دينا ومنهج حياة والثقافة مرتبطة بأمه ، والفكر الاسلامي منهج جامع مانع ، كامل متجانس ، يذود المجتمع والحياة بمفهوم كامل .

(حادي عشر) قدرة الفكر الاسلامي على التوفيق بين العلم والدين ، والروح والمادة ، والقلب والعقل ، والدنيا والآخرة ، وآية أزمة هي فقدان التوازن بين العقل والروح .

(ثاني عشر) لا يضع الفكر الاسلامي قيودا أمام الحرية ولكنه يضع قواعد وضوابط ، الانسان حر ولكنه منظم الحرية ، ليس هناك إطلاق كامل ولا منع مطلق .

(ثالث عشر) يقرر الفكر الاسلامي «الثبات والتطور» معا ، الأساس ثابت مستمد من القرآن والاطار واسع مفتوح للتطور والحركة ، والبناء فوق الأساس ، فالقيم الأساسية ثابتة الجذور متطورة الفروع ، قادرة على الحياة ، تعطى عنصر الثبات وتعطى في نفس الوقت على الحركة مع الزمن .

(رابع عشر) قاعدة الفكر الاسلامي يقوم على الحركة دائماً في إطار القرآن ، والقرآن أصول عامة والاسلام قيم شاملة ، قد أباح التفاصيل والفروع أن تتطور تبعاً للعصور والأزمنة والبيئات .

(الخامس عشر) الوحدانية أساس الفكر الاسلامي : الله خالق كل شيء ، والدنيا مملكة الله ، والانسان خليفة الله فيها وهو سيد الكون تحت حكم الله ، مسئوليته أساسية عن كل فعل من أفعاله ، وهو يدعو إلى إكتشاف الآفاق والكون مع إنكار فداء أي إنسان لانسان ، لا يفدى الإنسان سوى عمل الانسان ، والانسان الفرد هو أساس المجتمع ، هذا الانسان مكون من عقل وروح وجسد ولا سبيل إلى الفصل بين مادته وروحه ، والفرد للمجتمع ، والمجتمع والفرد . وأساس الفكر الاسلامي الايمان بالانسان ومقدرته على إدراك الحقيقة وبلوغ الخير .

(سادس عشر) أساس الفكر الاسلامي « القرآن » والسنة جزء منه وتفسير له ، وقد تم إقرار القيم الأساسية للفكر الاسلامي في حياة الرسول نفسه « اليوم أكملت لكم دينكم » .

(سابع عشر) أبرز قوانين الفكر الاسلامي والثقافة العربية (أولا) الارتباط العضوي بين مفاهيمها وقيمها والتكامل بين مجالاتها المتعددة ، لا ينفصل بعضها عن بعض ، بل تتوازن وتتلاقى في تناسق واضح وملاءمة شاملة (ثانيا) في الوسطية المعتدلة بعيداً عن قطبي الانحراف والجمود (ثالثا) في الحركة والقدرة على الحياة والالتقاء مع روح العصر .

(ثامن عشر) هناك لقاء بين الفكر الاسلامي ومختلف الثقافات الانسانية : وهناك خلافات وأهم هذه الخلافات (١) الفكر الاسلامي يقيم الأساس على قاعدة الأخلاق بينما يقيمها الفكر الغربي على أساس قاعدة القوة (٢) الفكر الاسلامي يجمع بين العلم والضمير بينما يفرق ويفصل بينهما الفكر الغربي (٣) الفكر الاسلامي يربط بين الأخلاق والسياسة بينما يفصل الفكر الغربي بين السياسة والأخلاق (٤) يمزج الفكر الاسلامي بين الروح والمادة ويقف وسطاً بين الانحراف والجمود بينما يطلق الفكر الغربي حرية الغرائز . وبالجملة فإن الفكر الاسلامي كيان عضوي متكامل يتألف من عدد كبير من القيم (السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية والدينية والتربوية التي لاتنفصل عن أصلها) .

الكتاب الأول

« بناء الفكر الاسلامى وتطوره »

(١)

القرآن

حجر الأساس فى بناء الفكر الإسلامى والثقافة العربية

١ – لايمكن تصور « الفكر العربى الإسلامى » منفصلا عن تقدير أثر « القرآن » فيه . فقد ألقى القرآن إلى الأمة العربية والإنسانية « حصيلة ضخمة » من القيم والمفاهيم المتكاملة الشاملة التى ترسم « منهج حياة » للانسان والمجتمع . هذه الحصيلة تختلف فى جوهرها وأسلوبها وطريقة عرضها مما كانت عليه البشرية من قبل ، وبذلك وضع حداً فاصلا بين عصر القرآن وعصر ما قبل القرآن .

ومن حق أن نقول أن مفاهيم القرآن وقيمه يمكن التماسها فى الكتب المنزلة والأديان السابقة بوصفها جميعاً منزلة من عند الله غير أنها فى القرآن قد تمثلت فى صورة جديدة وتركيب جديد ، يتفق مع ما بلغته البشرية من تفتح وقدرة على تقبل رسالة كاملة للبشرية كلها بعد أن كانت الكتب والأديان ترسل لأمم متفرقة أو شعوب خاصة .

٢ — فالقرآن وهو مصدر الفكر الإسلامى والثقافة العربية ، فيه يتمثل أبرز قوانين الفكر الإسلامى وهو : التكامل والوسطية والحركة .

وفى القرآن يتمثل قيام ترابط الجوانب الروحية والمادية والاجتماعية للنشاط الإنسانى ، والتقاء عمل الإنسان الدنيوى والأخروى ، وتكامل العقل والقلب ، وشمول العقيدة والشريعة والخلق دون انفصال . فالقرآن يرفض تقسيم الحياة الانسانية إلى قسمين روحى ومادى ، كما يؤكد تأكيداً جازماً على أهمية العقل ، ويفتح الطريق إلى العلم ويقرر أن العقل سبيل موصل إلى الإيمان

والنظرة الإسلامية إلى الحياة والمجتمع تقوم أساساً على وحدة كاملة لا يمكن تجزئتها بمعنى أن مشاكل الجسد والعقل ومشاكل السياسة والاقتصاد ومشاكل البناء الفردى ، والعدالة الاجتماعية هى مشاكل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً مع مساعى الإنسان وآماله فى حياة راضية بعد الموت » .

فالحجر الأساسى الذى يستمده الفكر الإسلامى والثقافة العربية من القرآن الكريم هو تكامل الجوانب الروحية والعملية معاً ، ولا شك كان لهذه الحصيلة الضخمة التى ألقاها القرآن إلى البشرية أثرها العميق فى تلك الحركة الضخمة التى استمرت طويلاً وما زالت مستمرة فى مجال تداول القضايا الكبرى التى عرضها القرآن ، فقد أثارت عديداً من معارك الجدل والمساجلة بين مختلف العقليات ، وعلى ضوء ثقافات الأمم المختلفة وفلسفاتها القديمة ، وما تزال هذه القضايا تثار من جديد كلما جدت للبشرية ثقافات وحضارات وفلسفات ، وقد جرى الحوار طويلاً بين قيم القرآن ومفاهيمه وبين مضامين الفلسفات والأديان القديمة حتى انصهرت تلك القيم القديمة فى إطار الإسلام .

القرآن واللغة العربية

القرآن إلى جانب كونه كتاب الإسلام فهو كتاب العربية . وهو — أى القرآن — نص موثق ، ووثيقة خالدة لم تتعرض للتحريف . « وهو النص المعجز الذى

بهر العرب وتحداهم أن يأتوا بسورة من مثله » نزل خلال ثلاث وعشرين سنة فى حياة الرسول وتم نزوله قبل أن يختار الرفيق الأعلى . وأحيط بقدر كبير من التمييز والإفراد ، حتى أن الرسول نهى عن أن يكتب حديثه حتى لا يختلط بالقرآن . وقد تم تدوينه كاملا بإشراف رسول الله وتحت رقابته فسلم من كل ما تعرضت له نصوص الكتب المقدسة ، وقد عجز خصوم الإسلام عن اتهام القرآن بما اتهمت به بعض الكتب المنزلة وقصروا عن ادعاء تحريف القرآن بالرغم مما حاولوا من التقاط كلمات ونصوص من هنا وهناك .

وقد نزل القرآن بلغة قريش وهى أفصح لهجات العرب ، وآيته البالغة أنه نزل بتراكيب لغة العرب ولكنه جاء مخالفاً لكلامهم فى الطريقة والمضمون وأن جانسها فى المادة والتركيب وكان هذا هو التحدى الذى واجههم فلما عجزوا عن بلوغ مثاله آمنوا بأنه منزل من عند الله :

ويسأل الدكتور ستنجاس : ماذا كان مصير هذه اللغة العربية لو لم يكن القرآن .

ويجيب : نحن لا ننكر أن اللغة العربية انتجت قبل الإسلام ألواناً عديدة من الشعر هى غاية فى الحسن والرقة ، إلا أنها كانت كلها محفوظة فى أذهان الناس وغير مكتوبة ، زد على ذلك أن الشعر ليس هو الأدب كله ، وكان العرب منقسمين إلى قبائل متفرقة مختلفة فيما بينهم وفى ظروف طاحنة دائمة مما أثر على كيانهم وعلى ألسنتهم المختلفة . ولولا القرآن لذهبوا وذهب معهم لسانهم وشعرهم الملىء بالغزل والحرب ولكان للسائح المجازف مجال للبحث والمخاطرة فى سبيل جمع ما باد من هذا الكنز وزال بسبب شحنائهم وتقاتلهم .

ولما جاء القرآن أبقى بطبيعته على هذا التراث وأوجد من مختلف اللهجات العربية لغة موحدة ملتوية هى لغة الأدب العربى إلى اليوم ، وزاد على ما كان موجوداً من الشعر شيئاً كثيراً وجعل له أساساً يرتكز عليه ، بل أنه نظم الحياة الخاصة والعامة للمسلمين فى سور كلها أدب وحكمة ونثر عذب لا يزال حتى يومنا هذا نبراساً للأدب العربى فى أعلى صوره .

ولعل من أعظم آثار القرآن على اللغة العربية أنه حفظها من الضياع وكفل لها الجدة ، وحرسها عبر الزمان وكفل لها البقاء . وخاصة فى أزمان الغزو وأبان غلبة الدول الاسلامية

غير العربية حين تغلبت لغاتها الفارسية والتركية وفى مواجهة الغزو الغربى لها ، كما حفظ القرآن اللغة العربية من العجمة حين دخلت الأمم الشعوب، وكان من أثره أن أقبل الناس على تعلم العربية وقدموها على لغاتها القديمة التى انطوت ، حتى اللغات الاسلامية الحديثة غير العربية (كالفارسية والتركية والأردية) كتبت بالحروف العربية . وحين اختلفت اللهجات ظل القرآن قادراً فى المحافظة على «وحدة اللغةالعربية » دون أن تتحول إلى لهجات إقليمية ، ولولا القرآن لـكان مصير العربية أقسى من مصير اللاتينية حين تقسمت إلى لغات فرنسية وإيطالية وإسبانيه ، ولما أصبحت اللغة العربية هى لغة وحدات عالم الاسلام .

فقد أتاح القرآن للغة العربية أن يكون لغة الدين ولغة العلم ، ولعل اللغة العربية هى اللغة السامية الوحيدة التى ظلت على مدى أربعة عشر قرناً مرتبطة بمفاهيمها الاساسية دون أن يطرأ عليها أى تغيير ، فقد ظلت محتفظة بأسسها ، من كل تبديل ، ودون أن يتناولها أى تغيير،ومن هنا فإن مقاصد القرآن ما تزال حية على نفس الصورة التى أنزل بها الوحى .

ويمكن القول بأن القيم الأساسية للفـكر الإسلامى والثقافة العربية قد تـكاملت بتمام نزول القرآن وفى حياة الرسول نفسه ، وان هذه القيم ظلت كما قدمها القرآن موضع التحدى فى مواجهة الشعوبية وغزوات الفـكر . وكان المصلحون ومصححوا المفاهيم من عمالقة الفـكر الإسلامى على طول العصور يظهرون ليكشفوا عن الزيوف والقشور التى حاولت أن تطغى على جوهر مفهوم الفكر الاسلامى الأصيل المستمد من القرآن وفى نفس الوقت كان القرآن نفسه قد منح الفـكر الإسلامى الطريق للالتقاء والانفتاح على الفـكر البشرى والثقافات الانسانية يأخذ منها ويعطيها ، ويقبل منها ويترك وفق مقوماته الأساسية وهى : التوحيد والعدل والأخلاق والانسانية والحرية والاخاء .

وتتمثل سمات منهج القرآن فى التعبير والبيان فى نقاط محددة :

(١) مباينة فى أسلوبه لـكلام العرب ولما إعتادوه من مناهج البيان .

(٢) إن كان القرآن من النثر فهو مباين للمرسل والسجع .

(٣) مما امتاز به أسلوب القرآن انه يجرى على نسق واحد فى الوضوح والبلاغة .

(٤) تنوع طرائق القرآن بتنوع أغراضه .

(٥) طرقه المختلفة فى المناظرة والمحاورة ، فى القصص وفى تقرير الأحكام فى التاريخ .

والقرآن فى أسلوب المناظرة منهجان :

الاستدلال العقلى الصرف وذلك بالرجوع إلى العقل ونصبه حكماً

الاستدلال بالوقائع العامة التى يألفها الناس وجملها محور التعقل (المحاورة غير المناظرة ، فالمناظرة تقوم على وجود تضاد بين المناظرين للاستدلال على اثبات أمر يتخاصمان فيه نفياً وإيجاباً ، أما المحاورة فإنها لا تقوم على التضاد بل هى مراجعة لكلام الطرفين المتحاورين (راجع كتاب أطوار الثقافة) .

وطريقة القرآن فى المحاورة أنه يوردها فى مقام الوعظ والارشاد .

(٦) اتجاه القرآن إلى عرض وقائع الأمم والجماعات ، تستهدف العبرة وتأكيد نواميس الكون وقدرة الله . ولم يذكر من الوقائع إلا ما هو معروف ومسلم به ولم يذكر من تاريخ الأسماء إلا ما يؤدى إلى تحقيق غرضه الأساسى .

(٧) يتمثل أسلوب القرآن فى التبسيط فى السرد ومجانبة التخيل مع تحرى الصدق ، ومخاطبة المشاعر والأحاسيس وهدفه تعليم السلوك الطيب للأفراد والجماعات .

(٨) يقوم منهج القرآن فى تقرير الأحكام على إيرادها متفرقة بين سوره وآياته وفى مناسبات البحث والتوجيه . وهو يقرر أحكامه عن طريقين : (١) طريق الفتوى جواباً على سؤال (٢) وطريق الانشاء .

(٩) لا يعتمد القرآن فى تراكيبه وجمله على المجاز العقلى والكناية إلا فى النادر ، ويستعمل الألفاظ فى معانيها الحقيقية .

(١٠) وضوح ظاهرة الربط بين فواتح السور وخواتمها ربطاً يكفل حسن الابتداء وجمال الانتهاء .

إعجاز القرآن :

تناول كثير من الباحثين موضوع « إعجاز القرآن » واختلف الرأى فيما بينهم على صفته ومفهومه ، ومما قاله النيسابورى : إن شأن الإعجاز عجيب يدرك ولا يمكن وصفه كاستقامة الوزن تدرك ولا يمكن وصفها ، فمدرك الإعجاز هو الذوق ، والاستغراب من سماع القرآن إنما هو فى أسلوبه ونظمه المؤثر فى القلوب تأثيراً لا يمكن إنكاره لمن كان له قلب لا من صرف الله تعالى البشر عن الاتيان بمثله ، فالقرآن غاية البلاغة ونهاية الفصاحة والبلاغة هى بلوغ المتكلم حداً له اختصاص بتوفيه خواص التركيب حقها وإيراد أنواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها . وبالجملة فقد جاء القرآن فصيحاً فى كل فنون الكلام : الترغيب ، الترهيب ، الزجر ، الوعظ ، الآلهيات . ومنها أن القرآن أصل العلوم كلها . وبلاغة القرآن فوق حد البشر كما هو فوق طوق البشر » .

ويختلف بعض الباحثين فى هذا الرأى وعندهم أن إعجاز القرآن لا ينحصر فى دقته وإعجازه البلاغى فحسب — كما يفعل الزمخشرى — فى كشافه ، وعبد القادر الجرجانى فى (أسرار البلاغة) ودلائل الإعجاز ويوسف السكاكى (مفتاح العلوم) — ولكن يتعداه إلى إعجاز علمى يظهر فى تاريخ المستقبل وحوادثه .

ويعترض العلامة محمد فريد وجدى على قصر إعجاز القرآن على جوانب البلاغة وحدها : « لقد حصر المتكلمون عن إعجاز القرآن كل عنايتهم فى بيان ذلك الإعجاز من جهة بلاغته والقرآن بلغ الغاية من هذه الوجهة إلا أننا نرى أنها ليست هى الجهة الوحيدة لإعجازه ، بل ولا هى أكثر جهات إعجازه سلطانا على النفس ، فإن للبلاغة على الشعور الإنسانى لسلطاً محدوداً لا يتعدى حد الإعجاب بالكلام والإقبال عليه ثم يأخذ هذا الإعجاز

فى الضعف بتكرار سماعه حتى تستأنس به النفس فلا يعود يحدث فيها ما كان يحدث فى مبدأ توارده . وليس هذا شأن القرآن فإنه قد ثبت أن تكرار تلاوته تزيده تأثيراً وتسلطا على النفس والمدارك فوجب على الناظر فى ذلك أن يبحث فى وجه إعجازه فى مجال آخر .

والعلة فى نظرنا هى أن القرآن روح من الله (وكذلك أو حينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان) فهو يؤثر بهذا الاعتبار تأثير الروح فى الجسد فيحركها ويتسلط على أهوائها ، أما تأثير الكلام فى الشعور فلا يتعدى سلطانه حد إطرابها . وعبارة (روحا من أمرنا) تكفى وحدها فى إرشادنا إلى جهة إعجاز القرآن وقصور الإنس والجن عن الإتيان بمثله وبقائه إلى اليوم معجزة خالدة ، ذلك لما كان القرآن روح من أمر الله فلا جرم كانت روحانية خاصة هى عندنا جهة إعجازه ، والسبب الأكبر فى انقطاع الأنس والجن من محاكاة إقصر سورة من سوره . إن سر إعجاز القرآن هى تلك الروحانية العالية التى قلبت شكل البلاغة وأكسبت تلك الطائفة القليلة العدد خلافة الله فى أرضه وقد أخرست فصاحة القرآن فصاحة فرسان البلاغة بهرت حكمته مماسرة الحكمة وقد أدهش أساطير القانون ، وهو حق ألزم كل غال الحجة ودل كل باحث ولم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها .

القرآن والأدب :

كان أدب العرب قبل نزول القرآن قائماً على الشعر والخطابة . وكان أغلب الشعر فى الغزل والمديح والخمر ووصف الخيل والإبل والسيف . فلما نزل القرآن أعطى الأدب العربى « طاقة جديدة » إرتقى بها ، وبها تفتحت أمامه مجالات جديدة للقول وآفاق جديدة للبيان ، وكما أثرت اللغة العربية فى وحدات عالم الاسلام وسيطرت على لغاتها أثر الأدب فى طابعه الإسلامى فى آداب اللغات الأخرى . وكان للقرآن أثره فى التراكيب والأساليب ، فقد كانت لغة الإعراب قبل نزوله خشنة الألفاظ بدوية الأساليب ، فلم يلبث القرآن أن استصفى هذه الأساليب ومنحها الرقة فى أدائها والسمو فى مضمونها وتعبيرها .

كما كان للقرآن أثر كبير على ألسنة الشعراء ونظمهم وفى بيان الكتاب وأساليبهم ، فاكتسبت مناهج النقد والأدب طابعا جديداً ، ومن ثم توافقت معانى الأدباء وفق منهاجه وكثر اقتباسهم منه وطبعت كلماته وأساليبه بيانهم . فمالت إلى السهولة والسلاسة مع بقاء المتانة والقوة ، ولم تلبث اللغة العربية والأدب العربى أن اتسما بعد بعذوبة اللفظ ورقة الأساليب ودقة التراكيب وانطوت الألفاظ الجافة والأساليب المعقدة ، كما اتسعت دائرة اللغة باستخدام الألفاظ والمصطلحات الفكرية .

وبدأت علوم النحو والصرف والاشتقاق والمعانى والبديع والبيان وعلوم اللغة والأدب والحديث والتفسير والأصول والفقه . وقد نقل القرآن النثر من الجمل القصيرة المسجوعة المفككة (سجع الكهان) التى كانت قبل الإسلام إلى تلك الصور الأنيقة التى تتمثل فى أحاديث رسول الله وخطبه وكتبه وفى خطب الصحابة والتابعين ورسائلهم . ومن ثم انفتح أمام النثر العربى أفق ضخم فى مجال الشريعة والفقه والعقائد والتاريخ والإجتماع والسياسة والجدل واستحدث ألفاظ وتراكيب وموضوعات لم يكن يعرفها العرب .

القرآن والعلم :

لعل من أبرز ما كان للقرآن من أثر فى الفكر العربى الاسلامى هو دعوة القرآن إلى العقل والعلم « فبسبب من حض القرآن اتباعه على ابتغاء المعرفة وتنمية المدارك ولد فى أتباعه روح البحث وحب الاستطلاع والتقصى الحر ، وهى الروح التى نتج عنها عصر الاكتشافات العلمية والبحث العلمى اللذين وضعا العالم الاسلامى فى قمة شموخه الحضارى . تلك الحضارة التى احتضنها القرآن ورعاها حتى تغلغلت بطرق متعددة فى عقل أوربا فى القرون الوسطى وكان من ثمراتها الحضارة على الصورة التى نسجها عصر النهضة[1]» .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فقد كان القرآن مصدر دراسات الفكر الاسلامى والثقافة العربية ومرجعها فقد توالدت من القرآن ألوان من العلوم والمعارف والثقافات وتوالت

(١) ليوبولد فايس : مقدمة ترجمة معانى القرآن .

النظرات الفلسفية والعلمية والاقتصادية والاجتماعية « وما من علم إلا وقد نظر أهله فى القرآن وأخذوا منه مادة علمهم أو مادة الحياة له ، وكان القرآن مصدر نشأة العلوم العقلية والسكلية وعامل تطورها . وقد كانت آيات القرآن دافعة إلى البحث والعلم ، هذا البحث الذى تمثل فى بناء الفكر الإسلامى للمنهج التجريبى ، الذى صدر أساساً من مفهوم آية القرآن :

« سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »

ولقد وردت كلمة العلم ومشتقاتها فى القرآن ٧٧٨ مرة ، وحمل القرآن الدعوة إلى الفقه والتبصر والتذكر والتعقل ، فكانت أكثر الألفاظ دوراناً فى القرآن ، حتى ليمكن القول بأن الدعوة إلى العقل والعلم من أهم الأسس التى أقام عليها القرآن رسالته العمرانية ودعوته الاجتماعية .

وقد حض القرآن على وجوب النظر فى « النفس » والكائنات ، وكان ذلك تحريضا على العلم فى أصل التكوين ومنه توصل العلماء إلى معرفة علم الحياة ، وقد وجهت دعوة القرآن علماء الاسلام إلى الاستنباط فى مجال العلوم ، ودفعتهم إلى التماس علوم البشرية مما سبقهم فلما وصلت إليهم لم تقبل على علاتها بل جرى تمحيصها ونقدها فأخذوا منها ورفضوا وأضافوا إليها وأنشئوا وابتدعوا الجديد ، وأعادوا صياغة بعضها بإضافة إجراء منها إلى أجزاء أخرى فاستخرجوا منها قواعد جديدة .

وبفضل القرآن ظهر العلماء : الكندى وابن سينا وابن رشد والفارابى والحسن بن الهيثم ومحمد بن موسى الخوارزمى وثابت بن قرة وعمر الخيام ومن المشرعين أبو حنيفة والشافعى ومالك وابن حنبل ، ومن اللغويين : سيبويه والخليل والسكاكى والأصمعى .

ولقد كان منهج القرآن فى الوصول إلى الحقيقة : هو المنهج العلمى . « وهو المنهج الذى يقتضى الباحث أن يمحو من نفسه كل رأى وكل عقيدة سابقة وأن يبدأ بالملاحظة والتجربة

ثم الاستقراء والموازنة والترتيب ثم الاستنباط القائم على هذه المقدمات فإذا وصل إلى نتيجة من وراء ذلك كله كانت نتيجة عالمية خاضعة بطبيعة الحال للبحث والتمحيص » .

وقد حرص القرآن في مجال البحث العلمي إلى تجريد النفس مما ألفته من العقائد ثم البحث والنظر والملاحظة والموازنة والإستنباط بعد التحرر من الوراثيات والمعتقدات القديمة .

القرآن وحرية الفكر :

أبرز ما كان للقرآن من أثر هو تحرير الفكر وإطلاق العقل من إساره ، فقد كان للقرآن تقديره البالغ للعقل والعلم . بل أن القرآن لم يدع أي وسيلة تهدف إلى تحرير الفكر إلا دعا إليها ، فقد دعا الناس إلى البحث عن علل ما تدركه حواسهم من الأحداث ، لنزيد من نشاط العقل وليقيم الإيمان والتدين على أساس راسخ من اليقين والفكر . وقصد القرآن إلى دعم قوى العقل وتوجيهها إلى أداء وظائفها وبعثها إلى الحركة . ومزق الحجب التي أقامها غيره على مقومات العقل من التفكير والتدبر والتبصر . ورفع كل العوائق أمام طريق العقل الخالص .

فقد دعا القرآن إلى تحكيم العقل في مختلف النوازع النفسية والغايات والمقاصد الملوءة ودعا إلى قبول ما يوجبه النظر والفكر . وتعد حرية الفكر التي دعا إليها القرآن من أكبر العوامل التي انقذت البشرية وأحلت في الناس مبادىء الإخاء والعدل والمساواة والحرية الاجتماعية ، وكان لهذه الحرية أثرها في تطوير العلوم والمعارف . ومزية القرآن أنه لم يفرض عقائده على الناس ، بل جعل الأساس الأول في قبول دعوته إلى الإيمان والبحث والنظر ، بل قارع الماديين والدهريين وأرباب الملل والنحل بالبرهان وأقام عليهم الحجج بالدلائل العقلية .

وقد دعا القرآن إلى إقامة الدول والممالك على الإصلاح العقلي والإنساني ونبذ العقائد المبطلة والتقاليد البالية ومحاربة الشهوات النفسية والأثرة الفردية .

المثل الأعلى للحياة :

(١) رسم القرآن للحياة الإنسانية مثلا أعلى يختلف عما كان للحياة قبل الاسلام من مفهوم وضع مبادىء أساسية ذات أهمية عالمية تقيم تطور المجتمع الانسانى على أساس متكامل وسط ، يجمع بين الروح والمادة والقلب والعقل والدنيا والآخرة .

(٢) غير القرآن المعالم الحضارية والعقائد والشرائع والأخلاق والقيم الاجتماعية ومفاهيم السياسة والاقتصاد والمجتمع جميعاً . فقد أقام فلسفة متكاملة شاملة تهدف إلى تحقيق السعادة للفرد والانسانية معا (٣) غير القرآن مفاهيم الناس فأعطى الانسانية طاقة جديدة وحل مشاغل الهداية والعدل والاصلاح إليها (٤) كان بعيد الأثر فى نفوس العرب فعدل ما لديهم من الغلظة والخشونة وغير طوابع نفوسهم واتجاهات قيمهم . وحولها من الهدف الفردى والغرض القبلى إلى مثل عليا تتصل بالدعوة إلى الاسلام ونشرها وإخلاص الكرم والشجاعة لله .

(٥) وكان للقرآن أثره فى تحرير مفاهيم الألوهية من معانى الوثنية والثنائية فانطوت عقائد تعدد الآلهة وعبادة الأوثان واتجهت النفوس إلى عبادة الله وحده رب العالمين وخالق كل شيء .

(٦) كشف القرآن فى وضوح معنى النبوة والرسالة ومهمة الرسل مبشرين ومنذرين ودعاة هداية وإرشاد . كما أكد مفهوم البعث والجزاء وأبان أن وراء هذه الحياة الدنيا حياة أخرى وإن خلف العالم المادى عالم روحى .

(٧) نقل القرآن العقلية العربية من السطحية والجزئية إلى عقلية ناضجة متكاملة ، النظرة تقوم على التأمل والتفكير والتدبر وكان أيه قوتها تحررها من إسفاف الفكر وانحطاطه بعبادة الأوثان .

(٨) استبدل بالقيم الأخلاقية الوثنية قيما أخلاقه سامية تقوم على التعاون والتضحية والايثار والعمل لصالح المجتمع — وأصبح أساس الأخلاق الخضوع لله

والانقياد لأمره والصبر على البلاء مع القناعة والعفة وعدم التفاخر والتكاثر وتجنب الكبر والعفو عند المقدرة .

(٩) عدل الاسلام الشجاعة الشخصية التى كانت تبلغ حد التهور وجعلها فى سبيل الحق لا فى سبيل الهوى الشخصى ، وحول الكرم الذى بلغ حد الاسراف إلى عمل خالص لله وحده ، وحول التعصب العنيف للقبيلة إلى الايمان العميق بفكرة التوحيد .

(١٠) أذكى التحرر العقلى والنفسى العقول وشحذ الأذهان ، وأيقظ البصائر وغير من أهواء النفوس والأحلام .

(١١) رسم القرآن طريق السعادة بأن أوجد الحلول لأعقد الأمور الدنيوية كمسائل توزيع الثروة والعلاقات الخاصة والعامة بين الأفراد وبعضهم ، وبينهم وبين المجتمع .

(١٢) رسم القرآن منهج العقائد والشرائع والأخلاق .

وفى القرآن من الأخلاق نوعان (١) تعلم أداب اللياقة (٢) الوفاء بالوعد وصبر على الشدائد وعدل مع من أحببت أو كرهت وعفو عند المقدرة وعفة من غير علو ،

(١٣) دعا القرآن إلى الوحدة الانسانية وأقام لأتباعه جميعاً وحدة واحدة ، على أساس العدل والمساواه ، لا تفاضل بين أفرادها إلا بطاعة الله وتنفيذ أمره .

(١٤) دعا القرآن إلى العمل وجعله أساسا لتقييم الانسان (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم) وربط الجزاء بالعمل ، وأقر العدالة فى مختلف صورها والعدالة الاجتماعية جزء فيها .

(١٥) دعا القرآن إلى الحرية : تحرير الانسان من ربقة الانسان والقضاء على التبعية والرق والعبودية .

(٢)
بناء الفكر الاسلامي

١ — الأساس الأول والمصدر الأصيل للفكر الإسلامى هو « القرآن » وكل مايتصل به بعد ذلك فرع له واستمداد منه . وقد مضت القاعدة التى لم تتخلف وهى إخضاع الفكر الإسلامى — كل ما استمد وما اقتبس وما أضاف من ثقافات الأمم وأفكار وفلسفات الشعوب — إخضاعه للقيم الأساسية للقرآن . وعلى طوال حركة الفكر الإسلامى كان مصدر الانحراف هو : الانفصال عن هذا المفهوم وكان عمل الدعاة المصلحين دوما ، هو التماس جوهر القرآن وكان أبرز دعاة هذا المفهوم الأشعرى ابن حزم والغزالى وابن تيمية .

٢ — توسع الفكر الإسلامى فى مجالات مختلفة قوامها : العقيدة والشريعة والأخلاق وهى المقومات الأساسية التى رسمها القرآن ، وكان قوام قطاعات الفكر الإسلامى يتمثل فى ثقافة القلب والعقل والمجتمع . فالتوحيد ، والفلسفة ، هى توسعات فى مفهوم

العقيدة — والفقه والتشريع والقانون : هى تنظيم لثقافة المجتمع — والتصوف والأخلاق والأدب : هى ثقافة القلب — والعلوم هى من ثقافة العقل .

٣ — هذه الحصيلة الضخمة التى أنشأها المفكرون المسلمون تبدو لنا اليوم وهى ذخيرة حية تستطيع أن تمد حياتنا المعاصرة وحضارتنا بقوى روحية وعقلية كبيرة فإذا ما تحررت من العوامل السياسية والحزبية والتاريخية المختلفة اضحت قوة فكرية وتراثية حية خالصة ، ونحن نقف من دوافعها وظروفها موقف الحيدة فلا نتحزب ولا ننحاز لما انحاز له أصحابها ، ونقف من جوهرها موقف التقدير والحب حيث نجد فيها عصارة فكر أعلام ونوابغ قدموا نظرات حية وإضافات جيدة .

إن عملنا اليوم هو أن نذيب هذا الفكر كله ونصهره فى بوتقة ضخمة حتى نتخلص مما فيه من جوانب ذاتية أو مرتبطة بظروف أو زمن أو عوامل خاصة تتمثل فى الزبد الذى يذهب ، فإذا ذهب فنحن بعد ذلك أمام ثروة ضخمة محررة هى عصارة عقول وفيض أرواح وقلوب اخلصت وجهتها للحق وللحق وحده .

(٤) ظلت فكرة استقلالية الفكر الإسلامى وقدرته على إخضاع الفكر الإنسانى — الذى التقى به بالترجمة أو النقل أو الاقتباس لمقوماته الأساسية — واضحة وقائمة فى مختلف المجالات وظاهرة فى مختلف المجالات .

وهى ذات طابع خاص له مقوماته وإصالته فى الأدب والفن والفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسة تختلف كل الاختلاف عن ثقافات الرومان واليونان والفرس وعن مفاهيم العرب قبل الإسلام ، حيث يتمثل فى أعماقها مفهوم الإسلام وطابعه فى التوحيد ، والعدل والحرية مع قيامها على أساس اخلاقى ينتظيم الاجتماع والاقتصاد والسياسة جميعاً .

— ٢ —

أساس الفكر الاسلامى « البحث عن الحق » فهو أسلوب فى « المعرفة » استمد جوهره من « القرآن » . وجاءت « السنة » تطبيقا وتفسيرا وهو فى مختلف مجالاته التى تفرع إليها يتمثل فى مفهوم متكامل قوامه : معرفة الله وقواعد تنظيم المجتمع وبناء الأخلاق وهو أساساً انطلاقة إلى العلم فى مختلف جوانبه ووجهاته ، يمتد من ثقافة القلب إلى ثقافة العقل إلى بناء المجتمع والفرد . ويحمل طابع الموازنة بين الروح والمادة . لم يجعل للعقل القدرة على الفصل فى الأمور منفرداً ، وخص بالعقل مجالات وخص بالقلب مجالات أخرى ولكنه لم يفصل بينهما فى أمور الواقع أو الغيب .

ومن البحث عن الحق عن طريق المعرفة ظهرت مفاهيم : (١) العقيدة (علم التوحيد أو أصول الدين) (٢) الشريعة (علم أصول الفقه) (٣) الفلسفة بخطواتها إلى العلم التجريبى ثم التصوف . كما ارتبطت بها — أى بالمعرفة — دراسات الأدب والتاريخ واللغة ، هذه المفاهيم قد التقت فى مجموعها لتكون كلا متماسكا هو « الفكر العربى الاسلامى » بطابعه الخاص وروحه الخالص .

• • •

سار الفكر العربى الاسلامى فى مرحلة البناء فى طريق طويل متنوع ، إلى مختلف هذه الجوانب ، مواجها فى رحلته عديداً من الفلسفات والمذاهب والأديان والمفاهيم والقيم ، وكان عليه أن يتعرض لهذه المذاهب والأفكار وأن يناقشها ويقبل منها ويرفض ، وكان أصحاب هذه الفلسفات والأفكار والمذاهب يحاولون فرض مفاهيمهم عليه ، ومن هنا كانت تلك الجولة الضخمة من المواجهة — ولا أقول من الصراع — بين مفاهيم الاسلام فى العقائد والفقه والتصوف والفلسفة وبين مفاهيم الأمم الداخلة فى نطاق عالمه ولم تكن الجولة يسيرة أو سهلة بل كانت عسيرة كل العسر ، فقد كان على القيم الأساسية للاسلام

أن تثبت وأن تؤكد سلامتها وأن تحقق مع الزمن بقائها وكفايتها ، كما كان عليها أن تستصفى هذه المذاهب والفلسفات فتتمثل فى كيانها ما يتفق معها مع مفاهيمها الأساسية وما يزيدها قوة وحياة ، وقد صبغ القرآن « المصدر الأول للفكر الاسلامى » كل هذه الجوانب بصبغته فأصبحت مستمدة منه أصلا ، خاضعة له ، متحركة فى إطاره .

وقد شكلت كل هذه الجوانب « كلا مترابطا » لا ينفصل ولا يتجزأ ، ذا طابع متميز هو نسيج وحده من النظم والعقائد والأفكار والأهداف والمثل العليا ، لم تكن مجرد انعكاس للثقافات القديمة . ولكنها كانت ذات جوهر متميز الجذور متفتح الفروع ، فهى قد تقبلت من الثقافات الأجنبية ما وجدته صالحاً لامتصاصه وفق مفهومها المتفتح على الفكر الإنسانى والحضارة العالمية وقد تمثلت ما استقبلت معها وصهرته وحولته إلى كيانها وخلقت منه شيئا جديداً وفق القيم الأساسية لها . وبذلك قدمت للانسانية رسالة مبتكرة جديدة تضم أروع ماحوت مضامين الثقافات الإنسانية دون أن تفقد طابعها الأصيل وإطارها الواضح ، فهى فى الحق « نسيج إسلامى خالص » .

أما منهج البحث الاسلامى من الحق والمعرفة فيقوم على أساس عقلى وروحى معا ، فهو ليس عقليا خالصا ولا روحيا خالصا ، وذلك هو امتيازه الذى انفرد به عن ثقافات الشرق والغرب وهو فى نفس الوقت مصدر اختلافه وتباينه عن المنهج اليونانى أو غير اليونانى من مناهج البحث القديم والجديد ، وله وفق هذا الأساس الواضح نظرته الكاملة والمتميزة فى مواجهة الثقافات والفلسفات وقد تفرع من هذا المنهج الاسلامى الخالص : منهج البحث التجريبى الاسلامى .

وبالجملة فقد كان للفكر الاسلامى منهجه الخاص فى البحث المتمثل فى علم تحقيق الحديث وعلم أصول الدين وعلم أصول الفقه .

* * *

- ٣ -

قبل أن ينزل« القرآن » مؤذنا بميلاد الفكر العربى الإسلامى كان العالم يموج بنظرات وقضايا فى مختلف مجالات الفلسفة والتصوف والأدب . فلما ولد الفكر العربى الإسلامى كان عليه أن يواجه هذه المفاهيم وبوصفه فكرا إنسانيا مفتوحا كان لابد أن يجرى فى مجالات الفلسفة والتصوف والأدب فلا يغلق نفسه عنها ، وكان لابد أن تكون له فلسفته وتصوفه وأدبه .

فالفلسفة ، والتصوف ، والأدب ، كانت وما تزال مقومات أساسية للفكر الانسانى وهى «عملة عالمية» لكل وطن وأمة وثقافة . وقد حدد الفكر الاسلامى موقفه منها ورسم مفهومه لها مستمداً من القرآن . غير أن تاريخ الفكر الاسلامى قد حمل فى نهره الجارى عملان مختلفان فى كل مجال من هذه المجالات : حمل فلسفة الاسلام ، والفلسفة[1] الاسلامية ، وحمل تصوف الاسلام والتصوف الاسلامى ، وحمل أدب الاسلام والأدب الاسلامى ففى مجال الفلسفة ، كانت الفلسفات والمذاهب اللاهوتية اليونانية والفارسية والهندية موجودة حية قبل مولد الفكر الاسلامى ، فلما مدالاسلام عالمه أصبحت هذه الفلسفات مواجهة للفكر الاسلامى ومساجلة له ، على كلا المستويين (١) مستوى الجدل والحوار بقصد البحث عن الحق . (٢) ومستوى الخصومة والعمل على تدمير مفهوم الفكر الاسلامى أو فرض مفاهيم هذه الفلسفات عليه ، باغراقه فيها ، بالنقل والاقتباس .

وقد تمثل عمل الفكر الاسلامى فى مواجهة هذه الفلسفات وفى مقدمتها الفلسفة اليونانية الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية المحدثة فى محاولتين :

(الأولى) تناول بعض مفكرى الاسلام أسس هذه الفلسفة فى محاولة للتوفيق بينها وبين أسس الفكر الاسلامى وهى محاولة مهما قيل فى نقصها أو اضطرابها فقد احتفظ المفكرون المسلمون فيها بجوهر الاسلام وقيمه الأساسية ورفضوا كل ما يختلف معها .

---

(١) انتفعنا فى هذا الجزئية بدراسة عميقة الدكتور محمد البهى .

(الثانية) معارضة الجانب الالهى فى الفلسفة اليونانية وشجبه ، وتقبل ما يتصل بجوانب (الفلسفة الطبيعية والرياضية) وتنميتها وهى ما كونت من بعد منهج البحث التجريبى الاسلامى وصنعت ذلك العمل الاسلامى الضخم فى مجال الكيمياء والفلك والطب .

وكان مفهوم الفكر الاسلامى فى مواجهة قضية الفلسفة الإلهية (الميتافيزيقيا) هى أن الاسلام قد وضع أصول الميتافيزيقيا الاسلامية فى صورة نهائية وحدد معالمها تحديداً كاملا ودعا المسلمين إلى التفكير فى خلق الله لا فى ذات الله . ومن ثم كان للفكر الاسلامى « ميتافيزيقيا[1] إسلامية أصيلة » ، قوامها مفاهيم واضحة عن الله والكون والوجود هذه الفلسفة تبدو واضحة فى علم التوحيد « أصول الدين » .

* * *

وفى مجال التصوف ، فقد كان التصوف عملة عالمية للفكر الانسانى قبل مولد الفكر العربى الاسلامى ، ويتمثل مفهوم الاسلام للتصوف فى اقتحام الحياة — لا العزوف عنها — مع الزهد فى مادياتها بحيث لا تستغرق عقل الانسان أو قلبه استغراقا كاملا ، بحيث يكون بما فى يد الله أوثق مما فى يده . والتصوف فى مفهوم الفكر الاسلامى خاضع للشريعة مرتبط بها لا يتجاوزها ، ولا ينفصل عنها ، فلا يقر إسقاط التكاليف ، ولا العزلة عن الحياة فى الصوامع ، ولا يقر مفاهيم معقدة كالاتحاد ووحدة الوجود . فقوام التصوف فى مفهوم الفكر الاسلامى قائم على التوحيد ، وفى حدود مصطلح « لا إله إلا الله » التى تختلف عن مصطلح بعض الصوفية « لا موجود فى الحقيقة إلا الله » التى تسلم إلى مفهوم مخالف تمام المخالفة مفهوم التوحيد .

وقد واجه الفكر الاسلامى فى مجال التصوف قطاعين :

(١) أرباب مفهوم الاسلام فى التصوف . وهؤلاء استمدوا مفهومهم من القرآن أصلا وطبقوه وفق السنه وأعمال الصحابة والتابعين . وهو ما يطلق عليه « تصوف الإسلام » .

(٢) أصحاب التصوف الفلسفى : وهؤلاء تأثروا بالتصوف الهندى واليونانى وخرجوا عن مفهوم الاسلام وهو ما يطلق عليه « التصوف فى الاسلام » .

---

(١) هذا النص مقتبس من الدكتور على سامى النشار .

وفى مجال الأدب ، كان الأدب تعبيراً عن المشاعر والأحاسيس ، قبل مولد الفكر الإسلامى ، وكانت انطلاقته فى مجال الغزل والهجاء والمديح ، وقد رسم الفكر الإسلامى مفهومه للأدب على نحو لا يقيد الأدب إلا بقيد واحد هو قيد « الأخلاق » الذى كان أساساً من أسس هذا الفكر ، وقيمه أساسية تكاد تكون قاسما مشتركا على السياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية ، وقد كان تحول مفهوم الأدب فى الفكر العربى الاسلامى مرتبطا بالتحول الذى أحدثه الإسلام فى البيئة العربية ، حين غير مفهوم البطولة ذاتها ، فلم تعد فروسية الحرب موجهة إلى الاستعلاء ولم تعد حاتمية الكرم موجهة إلى المفاخرة بل أصبحت الأولى تحمل مفهوم العمل من أجل إذاعة دعوة الإسلام ، وأصبح الكرم يلتمس جزاءه عند الله .

— ٤ —

يمثل الفكر الإسلامى نتاجا خصبا للمفاهيم والقيم التى طرحها « القرآن » وهو بذلك يحمل طابع الاستقلال والذاتية الخاصة بحيث لا يمكن إدماجه أو إذابته فى أى فلسفة من من الفلسفات أو نظرية من النظريات أو مذهبا من المذاهب التى التقى بها من بعد .

فقد دفع « القرآن » إلى الإنسانية والعالم نظرية جديدة فى الكون والحياة والإنسان والمجتمع لها أصولها ومقوماتها التى تختلف كل الاختلاف عما كان يعرفه العالم وقت نزوله .

وكانت هذه النظرية جديدة وشاملة ، تتمثل فيها الوسيطة والحركة والحيوية .

كما أثار مفهوم القرآن قضايا جديدة هزت العقل الانسانى ودفعته إلى البحث عن « الحق » والتطلع إلى المعرفة ، ومن هنا بدأت به — أى بالقرآن — دورة جديدة من دورات الفكر الانسانى .

فقد واجه الفلسفات والأديان والشعوب والأمم بقيم جديدة تختلف عن تلك التى تشملها هذه الفلسفات والأديان والتى تعتنقها هذه الشعوب والأمم ، وكان لحركته البارعة التاريخية

الضخمة فى التوسع أبعد الأثر فى إتاحة الفرصة لطرح هذه النظرية على الأمم المختلفة التى ضمها عالم الاسلام .

كانت هناك المجوسية واليهودية والمسيحية ، وكانت هناك فلسفات اليونان والفرس والهنود ، وكانت هناك أمم الفرس والبربر والترك والعرب وكل هذه الأمم لها حضارات وفلسفات وعقائد قبل أن يظهر الاسلام ، ثم جاء الاسلام داعيا إلى حرية العقيدة ، متيحا الفرصة للحوار والبحث ، ومعطيا الفرصة لكل أصحاب الأديان والمذاهب والفلسفات أن يعرضوا أراءهم وأن يناقشوا ويقدموا ويقتنعوا ، وكان مجال الحوار كله يدور حول : مقومات تلك النظرية الجديدة التى طرحها الاسلام والتى كان لها دعاتها والمدافعون عنها فى مواجهة دعاة المذاهب والأديان والفلسفات ، ومن ثم كانت هذه الجولة الضخمة المسيرة التى استمرت فى مرحلتها الأولى أكثر من ثلاث قرون والتى يمكن أن تسمى « مرحلة بناء الفكر الاسلامى » .

لقد ظلت « نظرية الاسلام » والقضايا التى أثارها «القرآن» فى مجال العقائد والشرائع والفلسفة والتصوف — فى خلال هذه المرحلة الضخمة — هى موضوع التحدى الذى واجهته القوى المختلفة ومن حول مفاهيم الفكر الاسلامى دارت معارك لا حد لها بين جوهر هذه المفاهيم وبين مختلف مفاهيم الفلسفات المختلفة وثقافات الأمم وأديانها القديمة ، حتى انصهرت تلك القيم القديمة فى إطار الاسلام ، وبرز بعد المعركة الطويلة « فكر موحد متقارب » ذابت فيه كل الفرق والمذاهب المختلفة هو ما يطلق عليه « فكر أهل السنة والجماعة » .

* * *

رسم « القرآن » للفكر العربى الاسلامى منهج البحث الأصيل الذى يتمثل فى أعمال الفقهاء والأصوليين والمتكلمين قبل الاتصال بالثقافات المترجمة : وفى مقدمتها الفلسفة اليونانية التى يعزو الكثيرون إليها أنها أعطت الفكر الاسلامى منهجه الفلسفى .

غير أن الواقع يثبت أن منهج البحث العقلى الاسلامى قد تكون قبل هذه المرحلة وتمثل فى أعمال ضخمة لا حد لقيمتها العلمية وهى تحقيق السنة وبناء علم أصول الدين وعلم أصول الفقه . ثم كان علم تحقيق السنة أساساً لعلم البحث التاريخى والتوثيق الأدبى .

وتعطى هذه الدراسات العلمية الدليل الأكيد على أنه كان للمسلمين «فكر خالص» قائم على أساس مفاهيم «القرآن» ومقومات الاسلام ، صادر عن ذاتهم قبل الاتصال بالفلسفة اليونانية ، ثم تمثلت الخطوة التالية فى صمود الفكر الاسلامى من خلال قيمه الأساسية المستمدة من «القرآن» فى مواجهة الفكر الوافد وفى معارضة مفكرى الاسلام المقومات الأساسية للفلسفة اليونانية فى المفاهيم والأدلة والغايات ، وهى معارضة جذرية تقوم على الفوارق الأساسية والعميقة بين مفاهيم القرآن فى التوحيد والنبوة وبين مفاهيم الفلسفة اليونانية الوثنية .

وبالنسبة لأخطر ما تتعرض له النظرة الأولى فى الصلة بين الفكر الاسلامى والفلسفة اليونانية وهى مسألة «القياس» يبدو واضحاً أن منهج القياس الاسلامى فى جوهره وأقيسته مخالف تمام المخالفة لمنهج القياس اليونانى ، ومستقل عنه تمام الاستقلال .

لقد رفض مفكروا الاسلام سواء علماء الأصول أو علماء التوحيد المنطق الأرسطى وعدلوه وكان للمسلمين منهج متميز وضعوه وفق مفاهيم القرآن هو المنطق الاستقرائى : الذى تطور من بعد على أيدى علمائهم إلى المنهج التجريبى .

ويتمثل المنهج العقلى الاسلامى فى علمين : أولهما علم التوحيد (أو علم الكلام أو أصول الدين) وهو علم إسلامى خالص قوامه : الحجاج على العقائد الايمانية بالأدلة العقلية ويسمى أصحابه متكلمو الاسلام .

ثانيا : علم أصول الفقه : وهو أدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية .

ولقد كانت مختلف جوانب الفكر الاسلامي : [العقائد ، التشريع ، الفقه ، الفلسفة ، العلم التجربي ، التصوف] مستمدة من مفهوم القرآن بوصفه الأصل الأول لمقومات الفكر والمجتمع والأخلاق .

ومن هنا فإن مختلف النظرات والأراء التي ظهرت لتفسير العقائد والفقه والتصوف والفلسفة قد حاولت أن تستند إلى القرآن وتستمد منه .

(٣)
تطور الفكر الاسلامى

تطور الفكر العربى الاسلامى كوحدة متكاملة بعد أن استقرت مقوماته الأساسية باكتمال نزول القرآن واختيار الرسول « محمد » للرفيق الأعلى والقيم الأساسية للفكر العربى الاسلامى مستمدة فى جوهرها وإطارها من الإسلام . وهى قيم حية متطورة قادرة على الحركة وصالحة لمختلف البيئات والعصور . وقد أنفقت وامتزجت وتلاءمت مع ظروف المجتمعات التى سادها الإسلام على اختلاف أمزجتها وتراثها وفلسفاتها ويمكن أن تسمى مرحلة « التبلور والانصهار » التى بدأت بعد أن أنشأ الاسلام مجتمعه الكبير هى فترة الملاءمة والمصالحة والتوفيق بين جوهر الإسلام بمقوماته الأساسية وبين هذه الفلسفات والعقائد والتقاليد والموروثات المختلفة . وقد كان مجال السجال والجدل يدور أساساً فى محاولة لامتصاص هذه الفلسفات والمفاهيم داخل إطار الإسلام سواء فى مجال القانون أو الاقتصاد أو الإجتماع أو العقائد .

ومن هنا بدت هذه المرحلة وكأنها هى معركة ضخمة ممتدة استمرت طويلا حتى استطاعت أن تصل قريبا من نهاية القرن الخامس إلى مفهوم متكامل التقت فيه مختلف

الفرق والمذاهب فى صيغة متقاربة اصطلح على تسميتها « السنه » أو مفهوم أهل السنة والجماعة وهو مفهوم غالبية المجتمع فى عالم الاسلام . وتميز دعاة أهل البيت « الشيعة » مع الاتفاق الكامل مع السنة على أصول مفاهيم الاسلام بطابع متميز ومع اختلاف يسير فى بعض الجزئيات التى تتصل بتقدير خاص لآل البيت رضوان الله عليهم .

* ° *

٢ - ولعل أهم الحقائق التى يجب اعتبارها هى : أن الفكر الاسلامى قد انضبطت قواعده الأساسية من خلال الاسلام وفق مفهوم القرآن وتطبيق الرسول (السنة) وتفسيره (الحديث) .

هذه القواعد الأساسية التى تتمثل فى :

(١) التوحيد (٢) سيادة الإنسان للكون تحت حكم الله (٣) المساواة والإخاء . (٤) العدل : (والعدل الاجتماعى) هذه القواعد التى لم تتغير من بعد ، وهى تمثل الاطار والجوهر معا بوصفها عنصر « الثبات » الذى لا سبيل إلى تغييره . والذى يسمح بالحركة والتطور من خلاله . ومعنى هذا أن كل ما اتصل بالفكر الاسلامى والثقافة العربية من ثقافات وفلسفات لم يكن ليضيف إلى هذا الجوهر شيئاً ، وإنما أضاف إلى المناهج والأساليب ما زادها قدرة على مواجهة الحياة وتحديات الأديان والفلسفات الأخرى ، كما أضاف إلى الجزئيات والفرعيات مازادها سعة وحيوية وحسن صلة بالحياة وملاءمة وتقاربا للعقول والقلوب والأمم .

٣ — لم يضف التطور أى جديد إلى القيم الأساسية ، وإنما جرى التطور من داخل الاطار الذى رسمه الاسلام .

وتبدو هنا ملاحظتان هامتان :

(١) أن الفكر العربى الاسلامى كان متكاملا يحمل كل مقومات الحياة والحركة والبعد عن التقليد والجهل والجمود (٢) إن طابع الاسلام « الانسانى » قد أتاح للفكر العربى الاسلامى القوة والقدرة والانفتاح على مختلف الفلسفات والثقافات فى مجال الالتقاء بها والأخذ منها وإعطائها وفق قاعدته الأساسية ومفاهيمه الأصيلة .

٤ — أبرز مفاهيم الفكر الاسلامى تتمثل فى قانون حياته ، هذا القانون الذى حرص الاسلام أن يرسمه ، وحاول الفكر الاسلامى خلال حياته الطويلة — ولا يزال — على تطبيقه . هذا القانون الذى يتمثل فى ثلاث قيم أساسية هى : (التكامل . الوسطية . الحركة) فقد كانت نظرة الاسلام إلى الحياة والانسان والمجتمع نظرة متكاملة . لا جزئية ، ووسطية لا منحرفة ، ومتحركة لا جامدة . ويمكن القول أن حركة الفكر الاسلامى العربى خلال تاريخه الطويل إنما تمثل الاقتراب من هذا القانون ثم التخلف عنه ، ثم العودة إليه .

ذلك أن مفهوم الاسلام ، إنما كان يتمثل فى « منهج حياة » متكامل صالح للتطبيق فى مجتمع : يشمل الثقافة والحضارة معاً ، والانسان والمجتمع معاً ، وكان الفكر الاسلامى هو التفسير الذى يحقق الملاءمة بين الانسان والمجتمع من جهة وبين حركة التاريخ واختلاف البيئات وتطور الحضارة من جهة أخرى ، بما يحقق دائما قدرة الاسلام على الالتقاء والتجاوب مع الحياة فى حركة الحضارة وتطور الفكر وبحيث يجرى مجتمع الاسلام فى إطار الاسلام .

ومن هنا كان على الفكر الاسلامى أن يواجه أمرين :

(١) التحديات الخارجية المتمثلة فى الفلسفات والمذاهب والأديان القديمة التى تحاول فرض مفاهيمها وتقاليدها .

(٢) مواجهة التطور الانسانى فى قطاعيه الأفقى والرأسى (١) الأفقى — مع تغير الأزمنة (٢) والرأسى مع اختلاف البيئات ، وذلك فى سبيل الوصول إلى « وحدة فكر » تصفى كثيرا من الخلافات والآراء والمذاهب والفلسفات التى تختلف اختلافا جذريا مع « القيم الأساسية للاسلام » مع تقبل وامتصاص ما لا يعارض قيم الاسلام ، وذلك على سنة السماحة والانفتاح واليسر التى عرف بها الفكر الاسلامى .

٥ — وهنا يمكن القول بأن « قيم الاسلام » هى كليات وقيم أساسية عامة لا تدخل فى الجزئيات والتفاصيل ، ولا تفرض فيها رأيا ثابتاً ، بل تترك لها حرية الحركة والتطور

والتلاؤم مع البيئات والعصور المختلفة . ومن هنا يبدو أن أكبر مقوم حركى للاسلام إنما يتمثل فى مفهوم « التلاؤم ، والمصالحة والتوفيق » بين الحياة والمجتمع من ناحية ، وبين الحضارة والانسان من جهة أخرى ، وبين القيم الأساسية من جهة ثالثة .

٦ — وإذا كان الفكر الاسلامى قد أصاب « قدرة » على البقاء والاستمرار هى موضع دهشة الباحثين بالرغم من ضعف دوله وتمزق وحدته السياسية على نحو وصف بتمزق الحضارة الاسلامية ، فإنما يرجع ذلك إلى مدى حيوية مفاهيم الفكر الاسلامى الحية السليمة السمحة المرنة .

هذه المفاهيم التى تتمثل فى ربط القلب بالعقل والروح بالمادة والعقل والبصيرة واعتبارها معاً وسيلة المعرفة وأداتها . العقل وحده مع عظمته محدود القدرة ومجاله المحسوسات عن طريق التجربة ، والبصيرة لا تستطيع وحدها أن تقيم الفهم الكامل ومجالها فى الأغلب متصل بالغيبيات والوجدان (هذا مع ملاحظة أن العقل قد بدأ يشق طريقه إلى ما وراء المادة ويحقق فيها نجاحا مضطرداً مع الأيام) .

هذا التكامل الذى يمثله الاسلام فى ربط الدنيا بالآخرة ، والعلم بالدين والروح والمادة هو سر أسرار قوته ، وكذلك تمثل « الوسطية » قوة أخرى من قوى الحياة حيث يقف الفكر الاسلامى موقفاً متوازناً بعيداً عن الجزئية وعن الانحراف وعن التطرف . ويبدو ذلك فى مجال المجتمع والأخلاق والتربية أكثر مما يبدو فى المجال العقلى .

٧ — كذلك يبدو سر آخر فى « الحركة » : وهى ما يطلق عليه التطور والقدرة على الحياة والملاءمة مع مختلف الأزمنة والبيئات والعصور والحضارات بالأخذ والعطاء ، بالاستيعاب والهضم ، وفق المقومات الأساسية ومن خلالها ، ودون تفريط فيها ، وبالانكماش فى الأزمات الكبرى وحضانة القيم الأساسية وحمايتها من الذوبان فى القوى المتغلبة ، وقد حدث هذا فى الحملات الصليبية وحملات التتار والغزو الغربى الحديث .

٨ — ويبدو ذلك أيضا فى الربط بين الماضى والحاضر والمستقبل ، ربطا شموليا متكاملا لا سبيل فى تجزئته ، كل حلقة تسلم إلى حلقة أخرى وتتصل حلقة الحاضر بالماضى

والمستقبل معا . وفق مفهوم الفكر الاسلامى فى وسطية لا تملى من شأن الماضى ولا تغالى به ولا تهاون من شأن المستقبل ولا تغفل عنه ، ومع تكامل فى النظرة إلى قانون الوجود وناموس الحياة وهو يسلم القديم إلى الجديد .

٨ — ولعل أعظم ما تتمثل فيه قدرة الفكر الإسلامى على تطبيق قانون (الوسيطة ، التكامل ، الحركة) إنما تتمثل فى القدرة التى يصل إليها فى العصر الحديث فى محاولة صهر الحركة العقلية (التى تتمثل فى علم الكلام الجديد) والحركة الصوفية ومحاولة صهر العلم والدين فى التقاء لا خلاف فيه ولا صراع ، باعتبار أن كلاهما مكمل للآخر ، لا ينفصل عنه ، وبحسبان أنه كلما انفصل أحد القطبين عن الآخر حدث الاضطراب الذى عرفه تاريخ الإسلام .

والفكر الإسلامى فى مجموعه إنما يمثل المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح « الإسلام » من مصادرة الأصيلة :

« القرآن والسنة الصحيحة عن طريق التفسير والاستنباط للأحكام » .

ومهمة الفكر الإسلامى هى : التوفيق بين مبادىء الاسلام وتعاليمه من جانب وبين الفكر الإنسانى الذى اتصل بالجماعة الإنسانية عن طريق امتداد عالم الإسلام .

وأبرز ملامحه : الدفاع عن العقيدة ورد الشبهات ودحضها . وكلما اتسع مجال الحضارة ، عمل المفكرون المسلمون على « الملاءمة » بين الإسلام كنظام كامل : « دين وحضارة » وبين حياتهم فى المجتمع .

٩ — وفى هذا المجال نرى أن حصيلة الفكر الإسلامى — بعد تصفيتها من الخلافات وأوجه الجدال ، تمثل ثروة ضخمة صالحة وقادرة على إمداد المفكرين والباحثين بالتفسيرات والتحليلات النابضة بالحياة .

وعلى الرغم من وجود خلافات متعددة ، وفرق متباعدة ومن تنازع بين الفقهاء وصراع بين المتكلمين ونزعات صوفية ومذاهب فلسفية ، فقد ظل الإسلام على جوهرة الصافى من

حيث هو « وحدة وتوحيد » ، بل كان ذلك التفارق سببا فى نموه حتى يتشكل « اجتماعيا » بحسب حاجات كل عصر « ونفسانيا » ليلائم كل مزاج وذوق (بيير روندو)

١٠ — وإذا نظرنا نظرة علمية مستعلية على الخلافات والفرق ، لوجدنا أن مختلف المذاهب كانت تهدف — فى الأغلب — إلى الوصول للحقيقة وذلك فيما عدا الفرق الضالة المستبعدة أصلا لخروجها على مفهوم الإسلام الأساسى ، أما تلك التى كانت تتحرك فى إطار الإسلام ووفق قيمه الأساسية فإنها كانت فى مجموعها تمثل اجتهادات إيجابية ، واستجابات عقلية ، وتأملات روحية ، لا يمكن أن تشجب أثارها أو عصارات دراساتها .

وهناك رأى يرتفع عن الغلو والتعصب يرى — ونحن نرى معه — أن هؤلاء المفكرين فى إطار الإسلام لا يمكن اتهامهم بأنهم تعمدوا الانحراف عن الحق أو مجانبة الصواب عن سوء نية وغاية ما يقال أنهم اجتهدوا فأخطأوا .

« ولو كانت الفرق التى رميت بالابتداع تهجر لمذاهبها وتعادى لأجلها لما أخرج البخارى ومسلم وأمثالهما لأمثالهم ، أن هؤلاء المبتدعين لم يكونوا معصومين من الخطأ حتى يعدوهم الانتقاد » « القاسمى » .

١١ — وغاية الرأى فى هـــــذا الفيض الفاخر من تراث الفكر الإسلامى أنه نافع ما استخلصنا جوهره بعيداً من الصراع السياسى أو الخلاف الحزبى ، وأنه مادة نافعة صالحة لكل عصر وللمستقبل أيضاً ، وأن أحداً من هؤلاء المفكرين فى مختلف هذه الفرق ، لا يعد خارجا عن الإسلام فقد تحرت هذه الفرق والمذاهب (فقهية وفلسفة وصوفية وكلامية) مفهوم الإسلام وحاولت أن تستمد مذهبها من أصوله وقيمه الأساسية ، غير أن الذى يقال فى هذا بحق ، ويؤخذ على هذه الفرق ، هو عدم قدرتها على تقبل مفهوم الإسلام فى أسسه : تكاملا ووسيطه وحركة . وبقيت على جزئيتها تحاول أن تمثل مفهوم الاسلام .

والمعروف أن كل رأى أو دعوة إنما تبدأ سليمة صالحة ، محققة لغاية واضحة ، فى ظل الظرف والزمن الذى ظهرت فيه . (مثال ذلك مثلا ظهور المعتزلة فى مواجهة حملات المجوسية واليهودية والمسيحية) ولكن هذه الدعوات لا تلبث حتى يصيبها الانحراف أو يصيب دعاتها الغلو .

على مدى الزمن ، ويصور هذا العلامة جمال الدين القاسمى حين يقول :

« للمعروف فى سنن الاجتماع أن كل طائفة قوى شأنها وكثر سوادها ، لابد أن يوجد فيها الأصلى والدخيل والمعتدل والمتطرف والغالى والمتسامح ، وقد وجد بالاستقراء أن صوت الغالى أقوى صدى وأكثر استجابة ، لأن المتوسط منزله الاعتدال ومن يحرص عليه قليل فى كل عصر ومصر ، أما الغلو فشرب الأكثر وعليه درجت الطوائف والنحل ، فحاولت التفرد بالدعوى ولم تجد سبيلا لاستتباع الناس لها إلا الغلو لنفسها وذلك بالحط من غيرها والايقاع بسواها ، بالسنان أو اللسان » .

ويتمثل هذا الانحراف فى مختلف المذاهب والمدارس الفكرية الإسلامية : كالفلسفة والكلام والتصوف ، فكلها حاولت أن تمثل نفسها — وحدها — معربة عن مفهوم الاسلام وكل منها لا يمثل فى الحقيقة إلا قطاعا يتكامل مع القطاعات الأخرى ولا يستقل عنها .

— ٢ —

يمثل الفكر العربى الاسلامى وحدة متكاملة ، فى أبعادها وأعماقها ، أبعادها الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية ، وأعماقها الزمنيـــة والتاريخية . ومعنى هذا أن مختلف الحركات الفكرية والمدارس ، والمذاهب والفرق ، ليست فى الواقع إلا مراحل تطور هذا الفكر فى سبيل حتميته وغايته الأصيلة التى يمضى دؤوبا على تحقيقها . وهى « قيام وحدة فكر بين معتنقى الاسلام والذين يعيشون فى مجتمعه » وهى فى مجموعها وجهات نظر متعددة — فى الجزئيات والفروع — لتوسيع دائرة النظر فى مواجهة حاجة المجتمع الاسلامى نفسه وفى مواجهة التحديات الخارجة من مختلف الفلسفات والمذاهب الأخرى .

فقد كان المجتمع الاسلامى — الذى يمثل هذا الفكر إيدلوجيته — ولا يزال — يواجه أمرين هامين فى وقت واحد :

(الأول) مواجهه الحضارات والأنظمة والثقافات المختلفة (الفارسية والرومانية والهندية) والآن (الثقافة الغربية بشعبها) والاستجابة لحاجات المعاصر المختلفة من غير العرب .

(الثانى) القدرة على مواجهة حملات خصوم الاسلام والدفاع عن مقوماته ومفاهيمه بنفس أسلحة الخصوم .

وقد عمل الفكر الاسلامى فى مختلف مجالات النشاط العقلى والانسانى ، خلال حركته المستمرة فى مختلف ميادينه : وقد قسم المفكرون المسلمون أنفسهم على مدارس تخصص مختلفة ، بدأت جميعها فى وقت واحد واستمرت :

[التوحيد — السنة ، الفقه ، الفلسفة ، التصوف ، العلم ، الأدب ، اللغة ، التاريخ] .

وكان أضخم مجال للحوار هو مفهوم الاسلام نفسه : من حيث هو « عقيدة وشريعة ». والعقائد هى ما يطلق عليها : التوحيد ، أو الكلام .

والشريعة هى ما يطلق عليها «الفقه» تفسيراً واجتهاداً ومسايرة المجتمعات واستجابة لحاجتها .

٢ — يتمثل الفكر الاسلامى فى مجموعه ظاهرة : « الثبات والتطور » . يتمثل الثبات فى « « المفاهيم الأساسية والقيم الأصلية » التى يقوم عليها الاسلام وهى تتصل بالعقائد العامة والقواعد الكلية للشريعة ، أما التطور والحركة ففى مجال الفقه وفى كل ما لا يصادم التوحيد والنبوة والعدل والحرية والحق .

وفى مجال التوحيد كانت دراسات العلماء وأبحاثهم قد جرت فى سبيل تحرير مفاهيم التوحيد والنبوة والبعث والجزاء . واستطاعت من خلال الحوار البناء الذى يمثل وجهات النظر المختلفة المتعددة ، الوصول إلى « منهج عقائدى كامل » خلال مراحل عديدة ، حتى تأصل فى العقيدة الأشعرية .

وفى مجال الفقه كانت المذاهب الفقهية المختلفة — ما بقى منها (المذاهب الأربعة) وما اختفى — تمثل فى مجموعها محاولة لرسم منهج فقهى كامل : مستمد من الشريعة القرآنية ومن التطبيق النبوى .

٣ — ويمكن القول بأن مذاهب : « مالك وأبى حنيفة والشافعى وابن حنبل » يكمل بعضها بعضاً ، وإنما هى — فى جوهرها — محاولة بعد محاولة لرسم منهج فقهى كامل ، غير أن المسلمين وزعوا أنفسهم على المذاهب تعصبا لواحد منها أو لآخر ، مما حال دون استمرارهم على نهج الرسول المتمثل من خلال هذه المذاهب .

ولعل أعظم ما حققته اليقظة الإسلامية العربية المعاصرة هى تبلور مفاهيم المذاهب الفقهية فيما يسمى « فقه السنة » المستمد أساساً من تطبيق الرسول نفسه ، وهو ما كان يجرى قبل ظهور المذاهب وانقسام المسلمين حولها .

٤ — ولاشك أن « العقيدة والشريعة » مما تمثل منهج الإسلام فى العلاقة بين الإنسان والله من ناحية وبينه وبين المجتمع من ناحية أخرى ، فهما يتكاملان معا ولا يمكن الفصل بينهما . وقد جرى التطور من خلالهما فى سبيل الوصول إلى بلوغ مذهب كامل فى كليهما .

فالعقيدة تمثل (خط الفرد) فى الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والجزاء ؛ والشريعة تمثل (خط الجماعة) فى العبادات والمعاملات التى تنتظم المجتمع ، ومن حيث أن طابع الفكر الاسلامى هو « الشمول » والتكامل فإنه لا يمكن التفرقة بين العقيدة والشريعة ، ولا بين « الفرد والجماعة » .

٥ — ومن خلال الدراسات الموسوعية الضخمة المتصلة التى يطلق عليها « الفكر الاسلامى » فى مجال العقيدة والشريعة ولكل فرع من فروعها تتمثل تلك الثروة الكبرى من حصيلة « التراث » أو الثروة الفكرية الإسلامية .

هذه الثروة تضم (أولا) المحاورات المختلفة خلال الأجيال بين العلماء حول مفاهيم : العقيدة والشريعة وتفاصيلهما ، وهى محاورات خصبة وسعت آفاق البحث وجلت جوانبه

وأضافت مزيداً من التفاصيل وإن شابها كثير من الصيال والسجال بطوابع الحماسة العنيفة ، طبقاً للتكوين النفسي للباحثين ، وفى حدود طوابع الأجناس المختلفة ، والبيئات المتعددة ، ومن خلال الاتصال بالثقافات القديمة ، والنظرات اللاهوتيه المتعددة للأديان السابقة عليه ، سواء منها السماوية أو غيرها ، ونتيجة للتراث الضخم من الفلسفات والنظريات المتعددة للفكر الفارسى واليونانى والهندى وغيرها .

(ثانياً) ضمت هذه الثروة : المعارك العديدة المستمرة بين دعاة الإسلام وبين خصومه ، على مستوى الشعوبية أو الإلحاد أو الأديان الأخرى .

(ثالثاً) المعارك بين أصحاب المذاهب المختلفة ، سواء بين أصحاب مذاهب الفقه والتصوف أو بين أصحاب الفرق فى كل مذهب من هذه المذاهب ، كالمعارك بين العقائديين (معتزلة وأشعريه) أو بين الفقهاء (مالكية وحنفية) .

٦ — وليس يمكن تصور قيام فكر إسلامى متبلور بغير هذه المعارك والمساجلات ، فهذه المعارك إذن ظاهرة طبيعية ، لا سبيل إلى تجاوزها أو الانتقاص من وجودها أصلا ، أو من أهميتها ، فى هذه المراحل ، فإن الحوار هو العامل الأكبر فى حسم الخلاف على مدى الزمن ، وفى الكشف عن جوهر الحقيقة ، وهو أداة الاقتناع ووسيلة عرض الفكر الجديد على هذه البيئات ، وهو فكر لم يفرض نفسه بالقوة ، ولكنه أتاح الفرص للأفكار الأخرى أن تناقشه وتساجله .

٧ — تتمثل أعظم ظواهر الفكر الإسلامى فى : الحركة والتطور فى نطاق المقومات الإسلامية من خلال مفهوم « التكامل والوسيطة » .

والحقيقة الأساسية فى هذا المجال هو أن « المقومات الأساسية للفكر الإسلامى » قد استكملت فى حياة النبى نفسه وقبل اختياره الرفيق الأعلى ، ولما كان « القرآن » هو المنهج الأساسى لهذا الفكر ، فإن هذه المقومات قد تكاملت بنزول آخر آيات القرآن على النبى

« اليوم أكملت لكم دينكم » غير أنها لم تتوقف بعد ذلك لتجمد أو تتحجر ، وإنما نمت وتطورت وما تزال تنمو فى إطار هذه المقومات وستظل كذلك .

٨ — ولعل أبرز ظاهرة يمثلها الفكر الإسلامى فى مجـــال الحركة والتطور هى : « الاجتهاد » والاجتهاد هو القدرة الدائمة على إعطاء إجابات لكل تطور اجتماعى وحضارى ، سواء اتصل ذلك بالعصور المتوالية أم البيئات المختلفة .

ومن هنا كان ظهور هذه الحركات الفكرية المتوالية فى مجال العقيدة والشريعة متصلة بزمنها وبيئاتها ، طبيعيا — لتعطى التفسير العلمى لكل ما يواجه الفكر الإسلامى من تساؤلات أو شبهات .

غير أن أى حركة من هذه الحركات كانت تبدو فى أول أمرها فى موضعها الصحيح من الفكر الإسلامى ، ضرورة لا بد منها ، واستجابة صادقة لظروفها ، وأداة من أدوات الدفاع عن جوهر الفكر الإسلامى ومقوماته ، بوصفها جزءاً يتكامل مع المفهوم الشامل، غير أنه بمضى الزمن لاتلبث أى حركة أن تفقد « وسطيتها » بالانحراف أو تكاملها بالتجزئة ، وأبرز مثل لذلك ما وقع لحركة الاعتزال (أو الكلام) ولحركة التصوف .

فقد برزت حركة الاعتزال أو التوحيد للدفاع عن الإسلام فى مواجهة الفلسفات بنفس سلاحها ، وكان دورها هذا الجزئى — هاما وإيجابيا ، غير أنها لم تلبث أن انحرفت فتصورت أنها تمثل طابع الفكر الإسلامى كله ، وحاولت أن تفرض النزعة العقلية على الفكر الإسلامى كله ، بينما يتمثل الفكر الإسلامى فى جماع متكامل بين العقل والروح ووسيطه بينهما .

ومن هنا لم تلبث هذه الحركة أن سقطت .

٩ — أما الحركة الصوفية فقد قامت كرد فعل على انحراف المجتمع الإسلامى إلى الترف

والإباحة . وكانت فى موقفها الجزئى هذا ، تمثل طابع الدعوة إلى إعادة « الروح » كما فى الفكر الإسلامى إلى مكانها بعد أن ضعفت تحت ضغط المادية ، غير أن الحركة الصوفية لم تلبث أن تصورت نفسها تمثل الفكر الاسلامى كله ، وحاولت أن تفرض النزعة الروحية عليه ، بينما الفكر الإسلامى جماع بين الروح والمادة ، والعقل والقلب .

١٠ — وعلى طول تاريخ الفكر الإسلامى تبدو ظاهرة [الانحراف] ثم يبرز مجدد يدعو إلى الوسطية مرة أخرى . وتبرز ظاهرة [التجزئة] ثم يظهر مصلح يدعو إلى التكامل وفى هذا المجال ظهر الأشعرى . وابن حزم ، وابن حنبل . والغزالى وابن تيمية .

فالوسطية والتكامل أساسيان فى الفكر الإسلامى . ولذلك فإن قانون هذا الفكر لا يلبث أن يحقق العودة إلى المنابع الأصيلة .

وليست المنابع الأصيلة للفكر الإسلامى هى شيء غير القرآن ، ولذلك فقد كانت دعوة هؤلاء المصلحين المجددين هى العودة إلى القرآن بحسبانه مصدراً لقانون الفكر الاسلامى المتمثل فى : [التكامل . والوسطية . والحركة] .

ظهر الأشعرى حين انحرفت دعوة التوحيد وغلبت العقل ، يدعو إلى الوسطية بين العقل والنقل، وظهر ابن حزم حين غلبت دعوة الانحراف بمفاهيم الفكر الإسلامى والبحث عن بواطن لها تخرج بها عن مدلولها الواضح السمح . وظهر « الغزالى » حين تمزقت جبهة المسلمين بين الفلسفة والفقه ، وبين الفقه والتصوف . فدعا إلى التكامل بين هذه الجوانب كلها فى وحدة الفكر الإسلامى . وظهر « ابن تيمية » : حين غلب طابع التصوف وكاد يقضى على كل مقومات الفكر الإسلامى بتغليب طابع وحى غيبى جبرى ، فدعا إلى جوهر الإسلام . وقد رفع هؤلاء المجددين المصلحين فى مواجهة التمزق بين مختلف مقومات الفكر الإسلامى لواءاً واحداً موحداً ، هو لواء « القرآن » بوصفه ممثلا للوحدة الشاملة بين قطاعات الفكر الاسلامى كله من : نصوص وفقه وفلسفة وتوحيداً .

١١ — لقد ظل عمل « الفكر الإسلامى » طوال هذه العصور ـ ولا يزال ـ هو صياغة مفهوم الإسلام وارادته وفق روح العصر ، وتشكيله على النحو الذى يكشف عن قدرته الفائقة فى الاستمرار متفاعلا مع تطور الحياة فى البيئات المختلفة ، وعلى توالى العصور . فمنذ بزغ ضياء الإسلام وهو مواكب لركب الحياة الإنسانية لا يتخلف ، يدفعها إلى الأمام بقواه الإيجابية التجديدية ، وينأى بها عن الزلل والخطأ ، ويفتح لها آفاق القوة والعمل ، مؤثر فيها مرتبط بها ، فما من حدث من أحداث التاريخ بعد ظهوره إلا كان له به أثر ، وهو يمثل فى التاريخ أضخم حركة تقدمية بانية ، مندفعة نحو تحقيق الحرية والعدالة والاخوة والمساواة من بنى البشر .

١ ـ فى مجال العقائد وعلم الكلام

تمثل « حركة الاعتزال » أول مواجهة حقيقية للحملة على الإسلام ، وأول دعوة ذات طابع فلسفى للدفاع عنه فى مواجهة الفلسفات والفرق الدينية المختلفة وأكبر أعمالهم :

(١) الدفاع عن الإسلام مع استعانتهم بالعقل على إثبات ماجاء به النقل وتفسيره .

(٢) تصحيح العقيدة برفض مذهب الجبرية . وعند المعتزلة أن الإنسان حر قادر مختار وبالتالى مسئول عن عمله .

والخلاف بين المعتزلة وأصحاب الحديث يتمثل فى اعتماد المعتزله فى فهم الدين على « العقل » بينما أصحاب الحديث يعتمدون على « النص » . ومن هنا نشأت قضية المعقول والمنقول .

ومن رأى المعتزلة أنه إذا تعارض العقل والنقل . يتّبع العقل . وقد رفع المعتزلة منار العقل حقا ولـكنهم اعتمدوا على العقل اعتماداً كليا فى كل آرائهم ، فالعقل عندهم هو مصدر الواجبات الدينية والخلقية ، وهو الذى يوجب على الإنسان النظر والبحث حتى يتوصل إلى معرفة الله ، والعقل هو مصدر الخير والشر يوجب على الانسان أن يفعل الخير ويترك الشر . وإذا كان المعتزلة قد رفعوا شأن العقل فقد استمدوا ذلك من مفهوم القرآن وقيم الاسلام.

نفسه ولم يكن ذلك منبعثا من الفلسفة اليونانية كما يدعى جولد سيهر ، فإن مفهوم العقل فى الإسلام وفى آيات القرآن وأحاديث الرسول صريحاً واضح الدلالة ، غير أن الذى يمكن لفت النظر إليه أن الاسلام حين أعلى شأن العقل لم يفرده بالحكم والقضاء بل خلق توازنا بينه وبين البصيرة والوجدان .

نقطة الضعف إذن فى مذهب المعتزلة هو إسرافهم فى تمجيد العقل والإيمان بقدرته واقتداره ، وإفراطهم فى قياس الغائب على الشاهد ، ومحاولة إخضاع العقائد الإسلامية الروحية للعقل ، وكان هذا اتجاها خطراً على مفهوم الإسلام فى تكامله وربطه بين العقل والروح .

وقد أصبح المعتزلة باعتناق المأمون لمذهبهم أصحاب نفوذ وسلطان ، وأصبح الاعتزال مذهبا رسميا بتبناه قاضى القضاة أحمد بن أبى داود ، ولاشك كان أخطر ما قصد إليه المعتزلة هو الاشتغال بالسياسة . كانت محنة خلق القرآن من أخطر ما أصاب الفكر الاسلامى من فرط سلطان رأى على رأى بقوة السلطان ، وهى آخر مرحلة من مراحل امتداد الاعتزال وسيطرته وانحرافه عن مفهوم الاسلام المتكامل .

ومن هنا كان ذلك مقدمة لضعف الاعتزال ، وكان موقف الإمام أحمد بن حنبل علامة على مفهوم الاسلام فى « التكامل والوسطية » وقدرته على مقاومة كل انحراف فى مذاهب الفكر . وكان صموده فى وجه تصميم المعتزلة على أن يكون الاعتزال هو التعبير الوحيد عن عقيدة الاسلام مما يحمد له ويصور بطولة مفكرى الاسلام فى التصميم على تصحيح المفاهيم . وقد استطاع ابن حنبل بعد مضى بضعة عشر عاما أن يحقق مفهوم « وسطية الاسلام » حيث سقط نفوذ المعتزلة على أثر انتهاء حكم المعتصم والواثق . فقد جاء المتوكل فنقم على أهل الاعتزال وأقصاهم .

وقد كان موقف أحمد بن حنبل بوصفه ممثلا للسنه . وتكامل مفهوم الاسلام شبيه بموقف أبى الحسن الأشعرى فقد أبى أن ينتقم من أقطاب الاعتزال الذين ساموه العسف .

— ٢ —

كان عصر المعتزلة عصر جدل ونقاش فقد سيطر الاسلام على منطقة ضخمة متسعة تضم أدياناً ومللا ونحلا وفلسفات لها مذاهب فى الدين والاجماع والسياسة مختلفة . وترك لأصحاب الأديان حرية الدفاع عن أديانهم ، ولم يرغم أحداً على اعتناق الاسلام وفتح الباب واسعا أمام الجدل والحوار بين مفاهيم الأديان والملل . وكانت هناك مساجلات ضخمة بين المجوس واليهود والمسيحية من ناحية وبين المسلمين من ناحية أخرى ، وقد استطاع المعتزلة وعلى رأسهم « أبو الهذيل العلاف » أول متكلم إسلامى تأثر بالفلسفة أن يناقش أصحاب الملل الأخرى . وكان اليهود والنصارى والمجوس قد تأثروا بالفلسفات اليونانية . وقد حملوا لواء الدفاع عن معتقداتهم أمام الدين الجديد ، ومن هنا اتجه أبو الهذيل إلى دراسة هذه الفلسفات وتعمق مذاهب وأديان الملل المختلفة وتصدى للرد عليها والدفاع عن الاسلام .

وقد فعل عمرو بن عبيد والنظام مثل ما فعل العلاف على نحو يحمل طابع سماحة الاسلام وسعة أفقه وبعده عن التعصب . وقد جرت مباحث مفكرى المسلمين على هذا النحو من الاعتدال والسماحة التى اعترف بها مفكرو الغرب ، وكانت كتابات : ابن حزم والشهرستانى عن الملل والأديان متسمة بطابع الإنصاف .

يقول آدم متز : كان من تسامح المسلمين فى حياتهم مع اليهود والنصارى هو التسامح الذى لم يسمع بمثله فى العصور الوسطى سببا فى أن لحق بمباحث علم الكلام شىء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى وهو علم مقارنة الملل وقد أشاد هاملتون جب بسماحة المفكرين المسلمين فى مباحث الملل والنحل :

* * *

قامت المعتزلة بمناقشة العقائد والفلسفات المختلفة للأديان الأخرى ، بنفس أسلحة الفلسفة والجدل . ولا شك قدم المعتزلة أقطابا غاية فى النبوغ والقوة كانوا بعيدى الأثر فى التعريف

بالاسلام والدفاع عنه : وفى مقدمتهم واصل من عطاء وعمرو بن عبيد وأبو الهذيل العلاف وأبرزهم النظام والجاحظ .

ويقوم فكر للمعتزلة على أصول خمسه(١) أصل التوحيد : إن الله واحد (٢) أصل العدل : (العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة) (٣) أصل الوعد والوعيد : تابع فى حقيقته لأصل العدل (٤) أصل العقل : قال المعتزلة : المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل ، وأن حكم العقل مقدم على الخبر إذا كان الخبر مناقضا للعقل (٥) المنزلة بين المنزلتين » .

ولا شك كان عمل المعتزلة فى الفترة الأولى فى صميم الدفاع عن الاسلام ، بالحجة العقلية وأساليب المنطق والجدل والفلسفة . واستعمال نفس إسلحة خصوم الاسلام ، وما زال اسم المعتزلة يمثل مفهوم العقل فى الفكر الإسلامى كمحور لا يمكن الاستغناء عنه فى تكامل مع البصيرة والقلب والروح ، ولا شك كانت حركة المعتزلة من أولى حركات التحرر من البدع والخرافات والجبرية التى أخذت تسيطر على العقول وكانت — أى المعتزلة — ترمى إلى التمسك بأصول الاسلام ولذلك أطلقوا على أنفسهم « أهل العدل والتوحيد » .

كان للمعتزلة دورهم البعيد المدى فى توسيع أصول الفقه وتفسير القرآن وكان لبعض أقطابهم مباحث هامة كتفسير الجبائى وتفسير الكشاف للزمخشرى وقد ظهرت المذاهب الفقهية الأربعة فى ظل تطورهم للفكر الاسلامى . وعيب المعتزلة أنهم أخرجوا الاسلام « دين الفطرة » عن البساطة والسهولة . وأنهم غالوا فى شأن العقل وانقسموا إلى طوائف انحرفت عن مفاهيم الاسلام ويرى كثير من الباحثين أن المعتزلة بسيرهم — وراء سلطان العقل قد نقلوا الاسلام إلى مجموعة من القضايا العقلية والبراهين المنطقية . وليس الاسلام نظريات رياضية أو هندسية — إذ قصرت مفاهيم المعتزلة عن تعمق الروح وقيمة العاطفة فى نفس الوقت التى رفعت قدر العقل ، ومن هنا فهى لا تستطيع الانفراد بالنظرة الشاملة وتتكامل مع منهج الصوفية القائم على الشعور والعاطفة والروح . ويمكن القول أن المعتزلة كانوا شديدو التأثر بالفلسفة اليونانية ، يدعون إلى تحكيم العقل فى كل أمور الاسلام . وخير ما فى مذهبهم أن الانسان مخير وله أن يتحمل جزاء تصرفاته .

الأشعرية

كانت دعوة الأشعرى تعديلا لاتجاه المعتزلة (الدفاع عن السنه ، بأساليب الجدل والمنطق) وغاية الأشعرى الدفاع عن مفهوم الاسلام رابطا بين النقل والعقل .

فقد أعلن الأشعرى أن العقل وحده لا يستطيع إعطاء الكلمة الأخيرة فى أمور الاعتقاد ولكنه دافع عن العقائد الايمانية بالأدلة العقلية . وبذلك سلك طريقا وسطا . فى الجمع بين الدين والعقل . ومفهوم الأشعرى أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله إلا أن معرفة ما يتصف به الله تعالى وما يجب له من عبادات لا يتيسر إلا عن طريق الوحى ، وكان غاية التحول الذى أحدثه الأشعرى — فى الحملة على الانحراف فى عصره الذى يتمثل بالاتكاء على الفكر اليونانى — هو التماس مجرى الفكر الإسلامى الأصيل . وقد دافع الأشعرى عن « السنه » بأسلحة علم الكلام واتخذ طريقا وسطا بين المعتزلة والمحدثين ، فلم يذهب إلى تمجيد العقل والإيمان بأن له سلطة لا تحد ، وأن له الحكم على ما يتصل بما وراء الطبيعة . ولم ير أن الدفاع عن الاسلام يستلزم إنكار العقل وقوته ، ولم ير السكوت عن هذه المباحث — على حد رأى المحدثين — بحسبان أنها قد تزلزل العقيدة الاسلامية ، ولذلك باحث المعتزلة والفلاسفة وأقام البراهين والدلائل العقلية والكلامية على العقائد ، وأثبت أن العقل الصحيح يؤيد الاسلام ولا صراع بينهما ولا تناقض . وأكد أن الاسلام وعقيدته الواضحة مؤيدان بالعقل ، وبذلك استطاع أن يرد اندفاع الاعتزال والتفلسف الجارف الذى كان يهدد جوهر الاسلام السمح اليسير . وأن يعطى « أهل السنه » ثقة كبرى ، ويمكن القول بأن أباالحسن الأشعرى يمثل «وسطية الاسلام وتكامله» و. جمعه بين إيمان العقل وإيمان القلب ، والمعروف أن الأشعرى بدأ حياته فى ظل مدرسة المعتزلة وكان من أبرز رجالها ، غير أن نبوغه وإيمانه قد هدياه إلى الحق ، حيث رأى ضرورة المزاوجة والتكامل بين النزعتين اللتين كانتا تتنازعان الفكر الإسلامى وعزقانه ، وهى نزعة أهل الحديث والسنة ، ونزعة أهل الإيمان بالعقل ، واستطاع بقوة عارضته أن يمزج

بينهما . وكان فى هذا الاتجاه مؤكداً وسطية الإسلام وتكامله وحركته الدائمة وجامعاً بين مفهوم الإسلام فى الالتقاء بين العقل والقلب .

ولم يقف الأشعرى عند حد الموازنة والمصالحة الدائمة بين ثقافة العقل وثقافة القلب بل صارع مذهب المعتزلة ونازله فى عديد من المعارك بمارضة قوية ، وكان بعيد الأثر فى إضعاف مكانته من النفوس وإعلاء وسطية الاسلام ومكانته فى ربط السنة بالكلام وإعطاء المحدثين سلاحاً قوياً جديداً للدفاع عن الاسلام فى عصر غلبت فيه الفلسفات ولم تعد المساجلات وفق مناهج المحدثين البسيطة بكافية فى الاقناع .

وقد رأى الأشعرى أن « الاعتماد على العقل وحده » لا يعقل مفهوم الاسلام ، وأنه قد بلغ حد المبالغة والانحراف ، حين شحب مفهوم القلب والبصيرة شحباً كاملا ، فأراد أن يتوسط بالربط بين العقل والقلب وبين الكلام والحديث ، وكان بذلك قد حرر الفكر الاسلامى من سيطرة التصور الفلسفى اليونانى ، ورجع إلى مكانة القلب والروح إلى جوار العقل وكان بتوسطه رمزاً للتفاهم والتسامح الذى يقضى على التعصب .

غير أن من أبرز سجايا الأشعرى تتمثل فى أنه لم يكفر أحداً من خصومه ، بالرغم من عنف الخلاف والجدل بينهما ، وأن لم يجادل إلا مدافعاً وكان يعترف للخصم إذا أقام الحجة . ومن هذا كان ومع هذا التوازن فى مفهوم الأشعرى مع سماحة شخصيته ، استطاع مذهبه أن يتسع ويعمق ويستمر زمناً طويلا .

أخذ الأشعرى من المعتزلة مناهجهم فى الجدل ، ومدافعة المهاجمين للاسلام ، بجعل العقل خادماً للنص ، لا بجعل النصوص محكومة بالعقل ، وفى رأينا أن دعوة الأشعرى تصحيح لمفهوم الاسلام فى العقائد . وهى رد فعل طبيعى من الفكر الاسلامى للدفاع عن جوهر مفهومه : الذى انحرفت به المعتزلة ، وعوده إلى التكامل والوسطية ، فهو لم يذهب — إلى تمجيد العقل والايمان بأن له سلطة لا تحد (كالمعتزلة) ولم ير أن الانتصار للاسلام والدفاع عن العقيدة يستلزمان إنكار العقل أو إلغائه .

ومفهوم الأشعرى هو : أن الايمان هو التصديق بالقلب ، أما القول باللسان والعمل بالأركان ففروع من الايمان ، القرآن كلام الله القديم ، وهو معجز للبشر بنظم أسلوبه والله سبحانه قد تحدى البشر من ناحية الأسلوب فعجزوا عن مثله وعن مثل سورة من مثل سوره وعن بعض سوره من مثله ، وقد صور مذهبه فقال : قولنا الذى نقول به وديانتنا التى ندين بها : التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، ونحن بذلك معتصمون بما كان يقول به ابن حنبل قائلون به لأنه الامام الفاضل والرئيس الكامل الذى أبان الله به الحق ورفع به الضلال .

وقد كان أهل السنة قبل الأشعرى فى جمود شديد وكان يرون أن «الكلام» بدعة مذمومة وأنه لا يصح الاشتغال بالرد على الزنادقة ونحوهم ، بحسبان ان الرد عليهم فيه إذاعة لشبههم بين الناس وكانوا يرون الوقوف عند دليل النقل دون التأويل فيه ، والعدول عليه ، وهو ما خرج عليه الأشعرى ورأى أنه يجب مع الأخذ بعقائد أهل السنة أن يستعان فى اثباتها بأساليب علم الكلام ، وأن تقام عليه الأدلة المنطقية مع الأدلة العقلية . كما رأى أنه لا يصح الاحجام عن الرد على المخالف برغم أن فيه اذاعة لشبهته .

تحول الاعتزال إلى ما أطلق عليه (علم الـكلام) .

ومفهوم علم الـكلام هو « الدفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية » كما قال ابن خلدون.

وقد تناول البحث العقلى الدفاع عن العقائد كلها . وكما اتجه «علم الاعتزال» إلى الرد على خصوم الإسلام بنفس سلاحهم الفلسفى ، اتجه علم الـكلام إلى الرد على مفاهيم المذاهب التى نشأت فى إطار الإسلام نفسه . ولم يلبث أن ظهر العلامة الماتريدى : الذى تناول علم الـكلام بالتهذيب والتنقيح حتى أصبح أكثر توسطاً واعتدالا . فقد طور « الماتريدى » مذهب السنة ، وهو لم يهمل العقل بل جعل له سلطاناً . تحت ظل النقل . فالعقل عنده له مجاله ، ولـكن من غير أن يتعدى حدوده إلى النقل .

والحق أن المتـكلمين خدموا الإسلام بدفع شبهات الملاحدة وكثير من المبتدعة .

غير أن « المدرسة الأشعرية » لم تلبث أن أصابها الجمود وإن كانت قد سيطرت على العالم الاسلامى سيطرة كاملة فقد ظهر من رجالها علماء متـكلمون اتسع نفوذهم فى مختلف الأقطار، عدة قرون منهم القاضى أبو بكر الباقلانى ، أبو اسحق الاسفرائنى ، أبو اسحق الشيرازى ، والجوينى . وكان الجوينى معاصراً للنهضة التى قام بها السلاجقة هو الذى أيد المذهب الأشعرى ، وكان « نظام الملك » أشعرى العقيدة ومن ثم اتسع نطاق المذهب وزاد انتشاره فقد كان قوام مدرستا بغداد ونيسابور النظاميتين . وكان الغزالى نفسه من تلاميذ الأشعرية .

ويمكن القول : أن المعتزلة والمتـكلمين والأشعرية والماتريدية هى مراحل لحركة واحدة فى مواجهة تحديات الشعوبية وخصوم الاسلام وقد ظلت تطور مفهوم الدفاع من خلال منهج علم الـكلام فى محاولة لوضع « صيغة مطابقة لمفهوم الاسلام عن العقيدة » ، متدرجة مع العصر ، موائمة بينها وبين الفلسفة اليونانية ومفاهيم الملل والنحل المختلفة .

النظام

تولى النظام الدفاع من الاسلام والرد على الملحدين والدهريين ومن كلماته قوله :

أن الكتب لا تحيي الموتى ولا تحول الأحمق عاقلا ، ولا البليد ذكيا ، ولكن الطبيعة إذا كان فيها أدنى قبول ، فالكتب تشحذ وتفتق وترهف وتشفي . فمن كان ذكيا حافظا فليقصد إلى شيئين أو إلى ثلاثة أشياء ولا ينزع عن الدرس والمطارحة ، ولا يدع أن يمر على سمعه وعلى بصره وعلى ذهنه ما قدر عليه من سائر الأصناف فيكون عالما بخواصه ويكون غير غفل من سائر ما يجرى فيه الناس — ويقول : العالم يجب أن تكون له ثقافة عامة فيأخذ من كل شيء بطرف وثقافة خاصة وهى أن يتخصص فى بعض المواضيع ويتعمق فيها ويتبحر .

واصل بن عطاء

اعتمد على القرآن لا على السنه للاستدلال على العقائد ، حفظ له الأدب العربى عدة خطب بلغ فيها المرتبة العالية من البلاغة ليس فيها حرف الراء (لأنه كان ألثغ) مع امتناعه عن التعصب فى جدله الذى يدافع به عن الاسلام . قال لصاحبه عمر بن عبيد : يا أبا عثمان : إياك وأجوبة الغضب فإنها مندمه والشيطان يكون معها وله فى بضاعتها همزة وكلما شاهدت أحداً تثبت فى جوابه وما ينطق به لسانه فيلحقه لوم ، كان يلتمس حجته من القرآن دائماً إيمانا بأنه لا يعتمد فى العقائد إلا على القرآن .

أبو الهذيل العلاف

عرف بمناقشة أصحاب الملل الأخرى ، وقد ولاه المأمون رآسة مجلس المناظرة لقوة جدله ، وعلمه بما عليه أهل الديانات الأخرى من الآراء والأفكار ، وكان عالما بآراء الفرق المخالفة للاسلام ، عالما بالشبه التى تثار حول القرآن الكريم .

الأشعرى

أخذ من المعتزلة مناهجهم فى الجدل ومدافعة المهاجمين للاسلام واتخذ من العقل خادماً للنصوص ، دون أن يجعل النصوص محكومة بالعقل « فهى فوق العقل والعقل أداة تقريبها والدفاع عنها » كان أهل السنة قبل الأشعرى فى جمود شديد وكان يرون أن عدم الكلام بدعة مذمومة ، وأنه لا يصح الاشتغال بالرد على الزنادقة ، كانوا يرون أنه يجب الوقوف عند دليل النقل .

ووفق الأشعرى إلى رأى وسط بين رأى السنة ورأى المعتزلة فقال : إن كلام الله قديم بمعانيه حادث بألفاظه ، وجمع بين النزعة السلفية من الحديث والعمل بالسنه مع النزعة المعتزلية فى الإيمان بالعقل . بدأ حياته معتزليا ، ثم دارت بينه وبين أستاذه الجبائى مناظرات تبين منها للأشعرى تناقض أصول المعتزلة وعدم كفايتها وقلة إرضائها للعقل الناضج من جهة وقلة تثبيتها لليقين القلبى من روح المؤمن من جهة أخرى وهذا مادعاه إلى الرجوع إلى أصالة الإسلام : فى الجمع بين العقل والقلب .

وقد كانت نظرة المعتزلة إلى العقل فى إعطائه أكثر من قدرته الحقيقية انحرافاً عن وسطية الاسلام بما يطمس دور القلب والبصيرة تماما ، قد وصلت بذلك إلى حد بالغ الأثر ، مما كان لابد لها من رد فعل من جانب مفهوم الاسلام المتكامل ، وهو ما قام به الأشعرى الذى أنشأ « وسطية » وتكاملا يجمع بين مفهوم القلب للدين ومفهوم العقل للحياة ، وهو مذهب السنة أصلا ، من حيث وضع الإنسان فى مكانه الطبيعى بالنسبة لله . ورأيه فى التوحيد يقرر حقوق الله ويعطى الإنسان مكانه الطبيعى وإرادته الحقة من الله ومفهوم الأشعرى جامع بين الفلسفة والدين ، فى إعتدال وتوسط ، بعيد عن التعصب والانحراف قريب من روح الإسلام القائمة على التسامح جامعا بين رابطة العقل الفاحص والقلب الحساس .

وأبرز ما يتمثل فيه شخصية الأشعرى : أنه لم يكفر أحداً من متكلمى الإسلام ،

وكان موقفه موقف المدافع مع اعترافه لخصمه بالحق إذا أقام الحجة . يقول « أشهد أنى لا أكفر أحداً من أهل هذه القبيلة . لأن الكل يشيرون إلى معبود واحد، وإنما هذا كله من اختلاف العبارات . وآية مفهوم الأشعرى هو أنه لا تكون العقيدة الإسلامية قاصرة على منهج عقلى وإنما على منهج يجمع بين العقل والنقل ، فقد جمع بين إرضاء العقل واحترام النقل فتم له المذهب الجامع أو المذهب الوسط . وكان الفقهاء المحدثون يقفون عند نصوص السنة ولا يتعدوها ، فكان رأيه انه لا بد من الاعتماد على سلاح العقل والمنطق والجدل لبيان الحق وفق برهان عقلى يقربه ويؤيده . ويعد الأشعرى خطوة تالية لأحمد بن حنبل فى بناء منهج « أهل السنة والجماعة » وقد توفى الإمام أحمد ٢٤١هـ — وعاش الأشعرى بين ٢٦٠ — ٣٢٤ هـ . وقد فصل مفهومه حين قال : ديانتنا التى ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم وما روى عن الصحابة والتابعين وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته ونحن عمن خالف قوله مجانبون » .

ويرى الأشعرى أن كل ما جاءت به السنة حجة تثبت بها العقائد ، فعذاب القبر يجب اعتقاده ، وغير ذلك من الأمور ، لأنه ما دامت صحة الحديث قد تثبتت بالطرق التى يلزمها المحدثون فى الرواية فهو حجة فى العمل والاعتقاد ، إذ لا فرق بينهما فى الاثبات ولا معنى لأن نعمل بالحديث وننكر الأخذ بمثله فى الاعتقاد ، وبالجملة فإن الأشعرى أخذ من المعتزلة منهاجهم فى الجدل وساند به مفهوم السنة . وانتهى المعتزلة وبقى مذهبه عند أصحاب علم الكلام رد به خصوم الإسلام ودافع المهاجمين له بسلاح المنطق والبرهان ، وهو بهذا اتخذ العقل والمنطق خادماً للنصوص ولم يجعل النصوص محكومة بالعقل ، والعقل أداة تقريبها والدفاع عنها فى مواجهة شبهات الفلاسفة والباطنية والقرامطة الذين كانوا يثيرون ما يوهن العقائد الاسلامية وقد امتد مذهبه إلى اليوم . وأصبح مصدر عقيدة المسلمين .

٢ — فى مجال السنة

« إن ما ثبت من الأحاديث الصحاح واحتوت عليه جامعها كتب ودون فى عصر النبوة »

— ١ —

تمت مفاهيم الفكر الاسلامى ومقوماته بتمام الاسلام : وبحياة الرسول وبختام القرآن . وقد وسمت القيم الأساسية :

[التوحيد . النبوة . العدل . المساواة . البعث . الجزاء] .

كما شملت مقومات : السياسة والاجماع والدين والاقتصاد والأخلاق فكل الأصول الكبرى لهذه المفاهيم والقيم أثبتها القرآن وفسرها وطبقها النبى وبها انتظمت رسالة الإسلام فى « نظام كامل » . الدين جزء منه . شاملا للعقيدة والشريعة (العبادات والمعاملات) وأنظمة المجتمع والحرب والسلم ، وأمكن فى خلال سنوات عشر أن تقوم الدولة الإسلامية برئاسة النبى ، وأن تطبق هذا النظام المتكامل الشامل ، وأن تسلمه إلى خلفاء النبى لينتقل الإسلام من قلب الجزيرة العربية إلى العالم فيحقق قيام مجتمع ضخم يمتد من حدود الصين إلى حدود فرنسا

وقد ضم عالم الإسلام فى نطاقه أديان : اليهودية والنصرانية والمجوسية (بالإضافة إلى الإسلام) وثقافات : الفرس والهند واليونان والرومان . وأجناس : والفرس والهنود والترك بالإضافة إلى العرب (مصريين وسوريين وبربر ومغاربة) وكان لابد أن تنصهر

هذه الأمم فى أمة واحدة وثقافة واحدة ، وفكر واحد ، وأن تتحرك كلها فى إطار الاسلام الذى يمثل « الدولة » فى أولى مراحله ثم يمثل « المجتمع » كله بعد انضمام هذه العناصر إليه بمحض إرادتها وباختيارها ومن طريق « الدعوة إلى الإسلام » ، ومن طريق المساجلات العريضة الضخمة بين دعاة الأديان والمذاهب والثقافات .

وتمثل « حركة الدعوة إلى الاسلام والدفاع عنه » أبرز ما شغل العقول والأذهان بعد عملية التوسع (الفتح) وقد حشد المسلمون لها جهوداً ضخمة . فنشأ عديدا من المدارس التى تقاسمت قضايا الفكر فى مجالاته المختلفة (اللغة والدين والتاريخ) ثم تفرعت إلى مجالات العقيدة والشريعة وتفسير القرآن وتحقيق السنة وكتابة قضايا الفقه والنظم المختلفة .

وكان الاسلام — فى حياة الرسول — قد رسم الخطوط العامة للفكر الإسلامى فى حركته ، وذلك فتح الطريق أمام « الاجتهاد » فيما لم يرد فيه نص . ثم توالت اجتهادات عمر بن الخطاب خلال سنوات حكمه الخصب العامر بالقضايا والمشاكل حيث اتسع المجتمع الاسلامى وضم مجتمع الفرس ومجتمعات مصر والشام وأفريقيا التى كانت خاضعة للروم خلال ألف عام .

ومن ثم انبثق عديد من الأقضية التى كانت فى حاجة إلى فتاوى وإجابات — هذا فى مجال التشريع والفقه ، كما بدأت قضايا « العقائد » هى الأخرى تأخذ طريقها بالسجال والمقارنة بين مفاهيم المجوسية واليهودية من ناحية وبين مفهوم الاسلام .

ثم طرأ طارىء « الانفتاح » على الثقافات الانسانية والعالمية : فبدأت ترجمة فلسفات ومذاهب اليونان والهند والفرس وتوسعت آفاق الفكر الاسلامى وأصبحت تمثل حركة ضخمة لم تتوقف من السجال خلال أربعة قرون وأكثر حتى تبلورت فى مفهوم « السنه والجماعة » بعد أن مرت بمدارس الفقه والفلسفة والعقائد والتصوف والعلم والأدب والتاريخ ولم يكن فى هذه المدارس من هو أقوى أثراً وتفاعلا من مدارس العقائد والفقه والفلسفة والتصوف ، هذه المتصلة بكيان الانسان والمجتمع .

كانت أولى المدارس عملا هى مدرسة « تحقيق السنه » ، هذه المدرسة التى واجهت أضخم تحد من خصوم الاسلام بإذاعة الشبهات حول تفسيرات القرآن ، وإضافة عشرات من الأحاديث الموضوعة ، كان هذا التحدى الضخم هو الذى حمل العلماء المسلمين إلى تحقيق الحديث وجمعه ومراجعته وكان فى مقدمة العاملين فى هذا المجال :

مالك بن أنس : الموطأ

البخارى : الجامع الصحيح ٢٥٦هـ

مسلم : الجامع الصحيح ٢٦١هـ

الترمزى : الجامع

أبو داود السجستانى : السنن

ابن ماجه : السنن

وقد تأخر تدوين السنه فى أول الأمر ، حرصاً على تثبيت مفهوم القرآن المنزل من عند الله والذى هو بالدرجة الأولى فى أهمية المحافظة عليه ، وكان عمر بن عبد العزيز أول من فكر فى تدوين السنة ، وقد كلف أبا بكر بن حزم الذى كتب إلى أهل الآفاق « أن انظروا فى حديث رسول الله فأجمعوه » وبدأ بذلك محمد بن مسلم بن شهاب الزهرى فهو أول من وضع حجر الأساس فى تدوين السنه .

وقد بدأ العمل أول الأمر على طريقة « المسانيد » وهى جمع ما روى عن الصحابى فى باب واحد رغم تعدد الموضوع ، ثم نحا « البخارى » منحى جديداً بأن اقتصر على الحديث فقط دون ماعداه ، وتلاه تلميذه « أبو مسلم » ثم ظهرت المستدركات ونشأ علم « مصطلح الحديث » .

— ٢ —

« تحقيق السنة »

تعد حركة « تحقيق السنه » من أخطر حركات الفكر الاسلامى الأساسية وكانت ضرورتها بعيدة المدى فى القضاء على حملات خصوم الاسلام ، وإقرار المعالم الحقيقية للفكر الاسلامى بحسبان أن السنه — التى تمثل حديث الرسول وعمله وتصرفاته معا — هى التفسير الحقيق للقرآن ، وهى التطبيق العملى للقرآن .

وكانت الضرورة تقضى — والمجتمع الاسلامى ينمو — أن توثق مصادر الفكر الاسلامى ، أما القرآن : « الوثيقة الخالدة » التى خلت من التحريف على مر العصور فقد كان ثابت النص ، أما السنه فقد كانت فى حاجة إلى تحريرها وتحقيقها على النحو الذى قام به مفكرو الاسلام .

ولقد كان الدور الذى قام به الامام البخارى بالغ الأثر ، على ذلك النحو من العمل الدائب خلال ثلاثين عاما قضاها خلال رحلة طويلة ، ومراجعة شاملة ، ويضم الجامع الصحيح للبخارى ٢٧٦٢ حديثاً والجملة بالتكرار (٧٣٩٧ حديثاً) بينما يضم الجامع الصحيح لمسلم أربعة آلاف حديث ، واتفق المحدثون على أن جميع ما فيهما من المتصل المرفوع ، صحيح بالقطع ، وأنهما متواتران ، ومزية البخارى فى مجال تحقيق الحديث التى أفردته بالصدارة (أمران) :

الأول : هو أنه خطا فى جمع الحديث خطوة جديدة ، فقد كان المحدثون الأولون يقصرون فى حديثهم على ما يجمعون من أحاديث مصرهم ، أما البخارى فقد وسع الدائرة وأمعن فى الرحلة لطلب الحديث فطاف : بلخ ، مرو ، نيسابور ، الرى ، بغداد ، البصرة ، الكوفة ، مكة ، المدينة ، مصر ، دمشق قيساريه ، عقلان ، حمص ؛ وقضى فى هذه الرحلة نحو ستة عشر عاما ولقى فيها عناءاً شديداً .

(الثانى) هو التميز بين الحديث الصحيح وغيره ، وتعرف صحيح الحديث من سيئته يحتاج إلى معرفة واسعة بتاريخ رجال الحديث وتاريخ حياتهم ووفاتهم ومقدار صدقهم

والثقة بهم وحفظهم ، ثم جرى على نهج عرف به ولم يسبقه إليه أحد وهو مقارنة الأحاديث التى ترويها الأمصار المختلفة ، وقد أعان البخارى فى تحقيق هذا العمل الضخم حافظة قوية لاقطة ، وقد بالغ الرواة فى تصوير مدى حفظه ومهارته فى تعرف الرجال ونقدهم ، وفى ذلك وضع كتابه التاريخ لتمييز الرجال ، وهو مع معرفته الدقيقة بالرجال رفيع التعبير كريمه ، فهو يقول فى الرجل الذى لا يرتضيه والذى يعرف كذبه (فيه نظر) أو يقول (سكتوا عنه) وأصرح ما قال فى رجل (هو منكر الحديث) واشترط البخارى ومسلم أن يكون إسناد الحديث متصلا وأن يكون كل راو من رواته مسلما صادقا غير مدلس ولا مختلط متصفا بصفة العدالة ضابطاً متفحصاً ، سليم الذهن ، قليل الوهم ، سليم الاعتقاد .

وقد رتب البخارى جامعه ترتيبا فقهياً كما فعل مالك فى الموطأ ، أما مزية « مسلم » فإنه لا يقطع الحديث كما يفعل البخارى بل يسوقه تاماً بأسانيده المختلفة فى موضع واحد . والمعروف أن غلبة النزعة الفقهية على البخارى هى التى حملته على تقطيع الحديث فبينما كانت غلبة نزعة التحديث على مسلم هى التى قادته إلى منهجه فى إيراد الحديث كاملا .

ولا شك كانت حركة الاجتهاد والاستنباط التى بدأت فعلا فى مواجهة ظروف الحياة المتطورة فى الأمصار المختلفة وفى ظل المدنيات المتعددة وشئون التجارة والزراعة وبين عادات أهل هذه الأقطار وتقاليدهم ، كانت هذه الحركة لا بد أن نلتمس أصولها الأولى فى عملية التدوين والتحقيق للسنة والحديث وذلك فى سبيل صياغة مفهوم إجتماعى واقتصادى شامل للجماعة فى إطار الاسلام .

والحديث النبوى يضم ثروة ذاخرة بالمواقف والأقاضى والأحكام لمختلف المعضلات الاجتماعية والسياسية ، « وكان لا بد من تحقيق هذه الحصيلة وتصحيحها ونفى المكذوب عنها » .

وقد اعتمدت عملية تحقيق السنة أساساً على الصحف التى كانت موجودة منذ عهد النبى لدى بعض الصحابة وفى مقدمتها « الصحيفة » التى كانت لدى عبد الله بن عمرو بن العاص

المسماة « الصادقة » وصحائف على بن أبى طالب وأنس وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله وعبد الله بن مسعود وهمام بن منبه ـ وقد كونت هذه الصحف العدد الأكبر من الأحاديث التى جمعت فى الجوامع والمسانيد والسنن والقسم الأكبر منها سبق تدوينه وتسجيله فى حياة الرسول ، فكانت أساس التجميع والتحقيق للسنة التى بدأها ابن شهاب الزهرى (١٣٤) وابن جريج المكى (١٥٠) وابن اسحق (١٥١) ومعمر اليمنى .

أما ضخامة الأحاديث فقد نتجت من رواية الحديث على أكبر من درجة .

— ٣ —

فى مواجهة حملات خصوم الإسلام للسنة وظهور الوضاع نشأ « علم مصطلح الحديث » على نحو علمى دقيق . فقد ركز أصحاب الأغراض حملتهم على السنة بوصفها التطبيق العملى للقرآن والتفسير الأصيل لنصوصه ، وقد بدأت حركة الوضع حوالى عام ٤٠ هـ حيث جرى استخدامها كوسيلة لخدمة الأغراض السياسية . ثم كان للخصومات السياسية أثرها فى اتساع حركة الوضع .

وقد قصد الوضاعون إلى (١) التقرب للملوك والأمراء (٢) التعصب للجنس أو القبيلة أو اللغة (٣) خدمة الزندقة أو الشعوبية (٤) الخلافات الفقهية والكلامية (٥) الترهيب والترغيب .

وكانت فرقة الرافضة أكثر الفرق وضعاً للأحاديث وأجرأها ، للدعوة إلى ما يوافق هواها . وظهرت أحاديث موضوعة لتأييد العباسين والأمويين وآل البيت . وقد دس الزنادقة آلافا من الأحاديث فى العقائد والأخلاق والحلال والحرام ، حتى أن عبد الكريم ابن أبى العوجاء عند ما عرض للقتل إعترف بأنه وضع أربعة آلاف حديث يحرم فيها الحلال ويحلل فيها الحرام . كما وضع الشعوبيون أحاديث عديدة تقوم على التعصب للجنس والقبيلة ، وكان من الوجوه التى دخل الفساد منها على الحديث « القصص » الذى يقوم به بعض القصاص فى المساجد ، وكان أغلب القصاص على قدر قليل من الثقافة الدينية ومن الجرأة

ولا شك كان والخلافات الفقهية والكلامية أثرها فى وضع أحاديث يؤيد بها دعاة هذه المذاهب دعواهم فى مواجهة الفرق الأخرى ، كما حاول بعض الزهاد إذاعة عديد من الأحاديث فى الترهيب والترغيب ظنا منهم أنهم يتقربون بها لخدمة الإسلام وتحبيب الناس فى الطاعات .

كل هذه التحديات كانت تحتاج إلى حركة قوية جريئة قائمة على المنهج العلمى لتحرير الحديث ومقاومة الوضع وقد بدأت هذه الحركة على مستويين .

(١) مستوى تحقيق الرواة . ومدى الثقة بهم (٢) مستوى تحقيق النص .

١ — فى مجال نقد الرواة

ففى مجال نقد الرواة فقد جرت عملية توثيق ضخمة بالرجوع إلى الصحابة والتابعين ، ودراسة شخصيات الرواه وبيان حالهم من كذب أو صدق ، وتمييز الصحيح من المكذوب والقوى من الضعيف وقد تتبع المحققون من الباحثين هؤلاء الرواة فدرسوا حياتهم وتاريخهم وسيرتهم وما خفى من أمرهم وما ظهر ، ولم يمنع مانع من تجريح الرواة والتشهير بهم .

وقدوضعت لذلك قواعد سارعليها الباحثون ، وظهر «علم أسماء الرجال» الذى كان موضع تقدير العلماء والباحثين فى مختلف الثقافات حتى قال عنه الدكتور اسبرنجر : لم تعرف أمة فى التاريخ ولا توجد الآن على ظهر الأرض أمة وفقت لاختراع فن مثل فن أسماء الرجال الذى تستطيع بفضله أن تقف على ترجمة خمسمائة ألف (نصف مليون) من الرجال ، وقد التزم المحدثون الصدق والصراحة فى دراسة هولاء الرجال وجمع كل ما يتصل بهم وما يدل على تفوقهم وصفاتهم واحتياطهم وتساهلهم فهم لم يجاملوا أحداً ولم يهابوا أحداً وقد أطلق على علم أسماء الرجال : علم الجرح والتعديل أو علم ميزان الرجال .

وقد كان المحدثون يختبرون بأنفسهم من يعاصرونهم من الرواة ويسألون السابقين عمن لم يعاصروهم . وجرى فى ظل هذا توثيق الرواة منـــــذ صغار الصحابة إلى التابعين

وما بعدهم . وأول من ألف فى « الجرح والتعديل » يحيى بن معين وأحمد بن حنبل والواقدى ثم البخارى ومسلم .

ووضعت مناهج البحث فأفرد بعض المحدثين بذكر الثقات فقط وأفرد آخرون لذكر الضعفاء وهناك من جمع بينهما . ووضعت قواعد لتصنيف المتروكين الذين لا يؤخذ حديثهم وهم على درجات :

(أولا) الكذابون على رسول الله .

(ثانياً) الكذابون فى أحاديثهم العامة ولو لم يكذبوا على رسول الله ، واتفقوا على أن من عرف عنه الكذب ولو مرة واحدة ترك حديثه ، وقال مالك فى تقنين هذه القواعد : لا يؤخذ العلم من أربعة (١) رجل معلن بالسفه وإن كان أدرى الناس (٢) ورجل يكذب فى أحاديث الناس وإن كنت لا اتهمه أن يكذب على رسول الله (٣) وصاحب هوى يدعو الناس إلى هواه (٤) وشيخ له فضل علم وعبادة وإن كان لا يعرف ما يحدث به .

(ثالثاً) أصحاب البدع والأهواء : واتفقوا على أنه لا يقبل حديث صاحب البدعة إذا كفر ببدعته ، وكذا إذا استحل الكذب وإن لم يكفر ببدعته . ورفض رواية المبتدع إذا روى ما يوافق بدعته ، أو كان من طائفة عرفت بإباحة الكذب ووضع الحديث فى سبيل هواها ولذلك رفضوا رواية (الرافضة) .

(رابعاً) الزنادقه والفساق ، وكل من لا يتوافر فيهم صفة الضبط والعدالة والفهم .

١ — فى مجال تحقيق النص

وفى مستوى تحقيق النص فإن العمل كان أيضا من الدقة والقوة بحيث أثار تقدير الباحثين . فظهر علم كامل له قواعده وأصوله هو علم « مصطلح الحديث » وهو يبحث فى تقسيم « الخبر » إلى صحيح وحسن وضعيف ، وتقسيم كل من هذه الثلاثة إلى أنواع . مع بيان الشروط المطلوبة فى الراوى والمروى ، وما يدخل الاختبار من علل واضطراب وشذوذ ، وما ترويه الأخبار وما يتوقف فيها ، وبيان كيفية سماع الحديث وتحمله وضبطه ، وآداب المحدث وطالب الحديث .

كما ظهرت (علوم الحديث) وهى اثنان وخمسون علما أوصلها (النووى) إلى خمسة

وسعين علما أهمها (١) معرفة صدق المحدث واتقانه وتثبته وصحة أصوله وما تحتمله سنه ورحلته من الأسانيد (٢) معرفة المسانيد من الأحاديث (٣) معرفة الموقوفات من الآثار (٤) معرفة الصحابة على مراتبهم (٥) معرفة المراسيل المختلفة فى الاجتماع بهـــا (٦) معرفة المنقطع من الحديث (٧) معرفة المسلسل من الأسانيد (٨) معرفة الأحاديث المقنعة (٩) معرفة المفصل من الروايات (١٠) معرفة المدرج (١١) معرفة التابعين (١٢) معرفة أولاد الصحابة (١٣) الصحيح والسقيم (١٤) معرفة فقه الحديث (١٥) ناسخ الحديث من منسوخه (١٦) الغريب من الحديث (٧١) علل الحديث الخ الخ.

وجرى تحقيق المتن والسند فى الحديث معاً . ووضعت علامات للوضع فى كل منهما . ولم يقصر العلماء على السند فقط أو يوجهوا جل عنايتهم إليه دون المتن كما زعم بعض المستشرقين بل لقد كان نقدهم منصبا على السند والمتن جميعا .

أما علامات الوضع فى المتن فمنها (١) ركاكة اللفظ بحيث يدرك العليم بأسرار البيان العربى ان هذا اللفظ ركيك لا يصدر عن فصيح أو بليغ فكيف بسيد الفصحاء (رسول الله) (٢) فساد المعنى بأن يكون الحديث مخالفاً لبدهيات العقول من غير أن يمكن تأويله (٣) مخالفته لصريح القرآن بحيث لا يقبل التأويل . أو مخالفا بصريح السنة المتواتره (٤) مخالفته لحقائق التاريخ المعروفة فى عصر النبى (٥) موافق الحديث لمذهب الراوى وهو متعصب مغال فى تعصبه (٦) أن يتضمن الحديث أمراً من شأنه أن تتوافر الدواعى على نقله ، لأنه وقع بمشهد عظيم ثم لا يشتهر ولا يرويه إلا واحد (٧) اشتمال الحديث على أفراط فى الثواب العظيم على الفعل الصغير والمبالغة بالوعيد الشديد على الأمر الحقير

- أما علامات الوضع فى السند فأبرزها :

(١) أن راويه كذابا معروفا بالكذب ولا يرويه ثقة غيره ، وقد عنوا بمعرفة الكذابين وتواريخهم وتتبعوا ما كذبوا فيه من حديث بحيث لم يفلت منهم أحد (٢) أن يعترف واضعه بالوضع كما اعترف أبو عصمه نوح بن أبى مريم بوضعه أحاديث فى فضائل السور (٣) أن

يروى الراوى عن شيخ لم يثبت لقياه له أو ولد بعد وفاته أو لم يدخل المكان الذى أدعى سماعه فيه[1] .

(ثالثاً) قواعد عامة :

وضعت قواعد عامة لتقسيم الحديث ونقده : قسمت الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف .

(١) حد الصحيح ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله حتى ينتهى إلى رسول الله أو إلى منتهاه من صحابى أو من دونه ، ولا يكون شاذا ولا مردودا ولا معللا لعلة قادحة ، واحترزوا باتصال السند على انقطاع سلسلته فإنه سقط منه الصحابى كان مرسلا وهو عند جمهور المحدثين غير محتج به .

(٢) الحسن : وسط بين الصحيح والضعيف .

والحديث الحسن قسمان (١) الحديث لا يخلو رجال إسناده من مستور لم يتحقق أهليته غير أنه ليس كثير الخطأ ولا متهما بالكذب ، (٢) أن يكون راويه من المشهورين بالصدق والأمانة ولم يبلغ درجة الصحيح فى الحفظ والاتقان .

(٣) الضعيف : لم تجتمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن ، ومن أنواعه المرسل وهو ما سقط منه الصحابى ، ومن أنواع الضعيف (المنقطع) وهو أن يسقط من الإسناد رجل (غير الصحابى) أو يذكر فيه رجل منهم . ومن أنواعه المعضل وهو ما سقط من سنده إثنان فصاعدا ، ومنه الشاذ وهو ما ليس له إلا إسناد واحد .

* * *

إن أهمية السنة ترجع فى الواقع إلى أنها التطبيق العملى لنصوص القرآن ومفهوم الإسلام — والسنة هى المصدر الثانى للشرع الإسلامى وللسلوك الشخصى والاجتماعى ، وهى على حد تعبير ليوبولد فايس : التفسير الوحيد لتعاليم القرآن الكريم والوسيلة الوحيدة لاجتناب الخلاف فى تأويل تلك التعاليم وتطبيقها فى الحياة العملية ، والسنة هى المثال الذى أقامه الرسول فى أعماله وأقواله ، إذ كانت حياته الخصبة عملا حيا وتفسيراً لما جاء فى القرآن

---

(١) عن الدكتور مصطفى السباعى والحسن الندوى .

وفى تقدير هذا الباحث المسلم : أن العمل بسنة رسول الله هو عمل على حفظ كيان الإسلام وعلى تقدمه وأن ترك السنة هو انحلال الإسلام» .

ومن هنا تبدو أهمية الدور الذى تقوم به السنة فى بناء الإسلام الاجتماعى .

خلاصة مفهوم السنة

من خلاصة ما أورده أعلام السنة نستطيع أن نخلص مفهوم السنة على هذا النحو :

- القرآن هو القواعد العامة فى التشريع والأحكام الكلية ، والسنة هى شرح هذه القواعد وتثبيت تلك النظم وتفريع الجزئيات إلى كليات .
- السنة هى التفسير الوحيد لتعاليم القرآن الكريم ، والوسيلة الوحيدة لاجتناب الخلاف فى تأويل تلك التعاليم وتطبيقها فى الحياة العملية .
- السنة هى المصدر الثانى للشرع الإسلامى والسلوك الشخصى والاجتماعى .
- أهمية الحاجة إلى الحديث - بحسبانه مصدر ثروة ذاخرة - من أجل استنباط الأحكام والاجتهاد فى حل قضايا جديدة فى المجتمع .
- الأحكام التى أخذ بها الرسول فى المجتمع الإسلامى .
- هى ميزان عادل يستطيع المصلحون فى كل عصر أن يزنوا به أعمال هذه الأمة واتجاهاتها ويعرفوا الانحراف الواقع فى سير هذه الأمة .
- المثال العملى الذى حث الله على الاقتداء به .

أبرز ما تمثل حياة البخارى ذلك الجلد العجيب على الرحلة فى طلب الحديث والسماع ودقة الفهم والتحقيق . ومن قبله كان المحدثون يجمعون الأحاديث ما صح منها وما لم يصح، كان المحدث قبله يجمع ما وصل إليه تاركا البحث عن رواته ومقدار الثقة بهم . أما هو فقد اصطنع أسلوب البحث عن الرواة وتأصيلهم فكان حجة فى الحفظ وحجة فى فهم علل الحديث ، وهو أول من وضع أساساً علمياً للحديث فخلق فن تعريف صحيح الحديث من ضعيفه وهذا يتطلب معرفة واسعة بتاريخ رجال الحديث وتاريخ حياتهم ووفاتهم ليعرف هل التقى الراوى بمن روى عنه أم لا .

كتب عن ألف وثمانين نفساً ليس فيهم إلا صاحب حديث ، يقول : كتبت عن ألف شيخ أو أكثر ، ما عندى حديث إلا أذكر إسناده ولم يكن كتابتى للحديث كما كتب هؤلاء ، كنت إذا كتبت عن رجل سألته عن اسمه وكنيته ونسبته وحمل الحديث إن كان الرجل فهيماً فإن لم يكن ، سألته أن يخرج إلى أصله ونسخته أما الآخرون فلا يبالون ما يكتبون . وقال: تركت عشرة آلاف حديث لرجل فيه نظر . وتركت مثله أو أكثر منه لغيره لى فيه نظر ، وكان يربط بين الرجل وبلده وعصره وشيوخه وزمان ولادته ووفاته وأقواله . وقد جمع البخارى فى صحيحه ستة آلاف حديث بين ستمائة ألف حديث كانت لديه . قال فى مقدمته : لم أخرج هذا الكتاب إلا صحيحاً ، وما تركت من الصحيح أكثر .

واشترط البخارى لاثبات صحة الحديث انه لابد له أن يثبت بشهادة عدلين صادقين وأن يكون الراوى قد لقى بنفسه من يتحدث عنه . ولم يذكر البخارى فى كتابه حديثاً إلا إذا رواه صحابى مشهور عن النبى وشرط البخارى أن يروى الحديث راويان ثقتان فأكثر ثم ثم يرويه عنه تابعى مشهور بالثقة والرواية عن الصحابة — واشترط البخارى فى إخراجه الحديث فى كتابه أن يكون الراوى قد عاصر شيخه وثبت عنده سماعه منه . وبالجملة فقد كان شرطه فى الحديث الصحيح : انه الحديث المسند الذى يتصل إسناده من الراوى إلى النبى صلى الله عليه وسلم ويكون كل راو من رواته عدلا ضابطاً . وقد سافر البخارى ستة عشر عاماً ، خلال عالم الاسلام عبر بلخ ، مرو ، نيسابور ، الرى ، بغداد ، البصرة ، الكوفة ، مكة ، المدينة ، مصر ، دمشق ، قيسارية ، عسقلان ، حمص . ا

كان ذلك العمل عن البخارى من أخطر الأعمال فى مجال تصحيح المفاهيم والرد على التحدى الذى واجه الفكر الإسلامى ، بتزييف ألوف الأحاديث التى أضيفت إلى السنة لخدمة بعض الأغراض ولإفساد جوهر المفاهيم الأساسية . وكان عمله هذا مواجهة كاملة للأحاديث المكذوبة التى تفشت بصورة لا حد لها وما أدخلته الشعوبية واليهود والنصارى والمجوس من الأحاديث والأخبار .

وقد تمثلت فى البخارى خصلتين هامتين :

(١) حافظة قوية لاقطة ، صقلتها كثرة ما حفظه عن ظهر قلب من أحاديث بسندها ، كان يستعين على حفظها بالتقييد وكثرة الفكر (٢) مهارته فى تعرف الرجال وتقدم حتى قال : ما من اسم فى التاريخ إلا وله عندى قصة .

وقد أوتى فراسة وعمق فكر مكناه من صحة الحكم ودراسة الناس ، وتعمق أخلاقهم وسرائر نفوسهم ، وكان مع قدرته الفائقة فى الحديث فقيها ، فقد كان فى نظر السبكى مجتهداً مستقلا له استنباطات ينفرد بها ، وقد رتب كتابه « الجامع الصحيح » ترتيباً فقهياً كما فعل مالك فى الموطأ فقسمه على ٩٧ كتاباً بها ٣٤٥٠ باباً يقول : ما وضعت فى الصحيح حديثاً إلا اغتسلت قبل ذلك وصليت ركعتين وأخرجته فى ستة عشر سنة وجعلته حجة فيما بينى وبين الله .

وكان البخارى زاهداً نحيف الجسم ، قليل الأكل حتى الكفاف ، كثير الاحسان مفرطاً فى الكرم ، وكان غاية فى الحياء والشجاعة والسخاء والورع والزهد فى دار الدنيا ومن حسن أدبه أنه كان يستعمل فى نقد الرجال عبارات غاية فى السماحة ، يقول عن الرجل المتروك أو الساقط : فيه نظر أو سكتوا عنه ولا يقول انه كذاب ، وكان يركب إلى الرمى فكان لا يسبق ولا يكاد سهمه يخطىء الهدف . وكان يقوم من الليل مرات متعددة فيورى ناراً ويسرج ، ثم يخرج أحاديث فيعلم عليها ثم يضع رأسه ، وفى ليلة كان قد تعب من تصنيف كتاب فاستلقى على قفاه ، فقال له محمد بن حاتم : سمعتك يوماً تقول : إنى ما أتيت شيئاً بغير علم قط مذ عقلت ، فأى علم فى هذا الاستلقاء . قال : أتعبنا أنفسنا اليوم وهذا ثغر من الثغور خفت أن يحدث حدث فى أمر العدو ، فأحببت أن أستريح وآخذ أهبة ذلك.

طلب إليه أمير بخارى أن يذهب إليه ليقرأ له كتاب الجامع الصحيح فقال له : أنا لا أذل العلم ولا أحمله إلى أبواب الناس ، فإن كانت لك حاجة فاحضر إلى فى مسجدى أو فى دارى (توفى ٢٥٦هـ) .

٣ — فى مجال الفقه

— ١ —

تمثل «الشريعة» القيم الأساسية التى رسمها القرآن والتى تقوم عليه حياة المسلم وتنتظم أحكام المجتمع فى مجالات : الدين والدنيا وهى تطبع المجتمع الاسلامى بطابعها وتميزه تمييزاً واضحاً عن المجتمات الأخرى حتى أطلق عليها بحق « نواة الإسلام » .

أما « الفقه » هو مجموع محاولات الفقهاء لطبيق الشريعة على حاجات المجتمع .
ومصادر الفقه هى : القرآن وسنة الرسول (قول وفعل وتقرير) وجماع آراء الصحابة والتابعين، فقد اشتمل القرآن والسنه على كثير من الأحكام فى أبواب الفقه وفروعه، وجاء الصحابة والتابعون فأضافوا إلى هذه الأحكام ما كان العصر يتطلبه من أحكام أخرى لحل المشاكل التى واجهوها ومن هنا فالشريعة هى الأحكام العامة الكلية الصالحة للتطبيق فى نطاق الفقه الذى يمثل حاجة الأمة والعصر . يقول ابن رشد : أن القرآن لم يدل على الأحكام التشريعية والفقهية فى الغالب من الأمر إلا بوجه عام . كما أن دلالة نصوصه على الأحكام قد تكون دلالة قطعية حين لا تحمل النص إلا تفسيراً واحداً وقد تكون دلالة ظنية حين يحتمل أكثر من تفسير » .

والفقه كائن حى ، تنطبق عليه قوانين الحركة والنماء فهو قادر دائماً على الحركة والاتساع وقد كان تطور الفقه ولا يزال ضرورة لابد منها ، وهذا التطور نابع من طبيعة الفقه وطبيعة الحياة ويتمثل هذا المعنى فى التعبير المعروف القديم :

« تناهى النصوص وعدم تناهى الحوادث والوقائع »

فالحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد ، وحيث لم يرد فى كل حادثة نص ولا يتصور ذلك ، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية وما لايتناهى لايضبطه مايتناهى ، علمنا قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد (الشهرستانى فى الملل والنحل) .

ويقوم الفقه على أصول أربعة : القرآن والسنة والاجماع والقياس . ويرى ابن خلدون أن الاجماع والقياس حدثا أيام الصحابة وبهما صارت أصول الفقه أربعة . ويتمثل ذلك أول مايتمثل فى موقف معاذ بن جبل عند ماولاه الرسول قضاء اليمن ، قال الرسول : كيف تصنع إذا عرض لك قضاء ، قال : أقضى بما فى كتاب الله ، قال فان لم يكن فى كتاب الله ، قال فبسنة رسول الله ، قال فان لم يكن فى سنة رسول الله قال :

« اجتهد رأيا لا آلوا » .

ويتصل بهذا خطاب عمر بن الخطاب إلى شريح القاضى :

إذا أتاك أمر فاقض بما فى كتاب الله فان أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يسن فيه رسول الله فاقض بما أجمع عليه الناس ، فان أتاك ما ليس فى كتاب الله ولم يسنه رسول الله ولم يتكلم فيه أحد فان شئت أن تجتهد برأيك فتقدم . . » .

وهذا بدأ تطور الفقه بعد عصر الرسول مباشرة بناء على الحاجة الضرورة فى الحياة العامة ، والمعروف أن العبادات لا تتطور والمعاملات هى التى تتطور بحسبان أنها أمور دنيوية

وأحكامها تحكم ما يكون من أحداث وعلاقات .

* * *

والفقه مجال واسع يشمل أنشطة المجتمع المختلفة :

فقه العبادة ، فقه العقود ، فقه الظروف الاستثنائية ، فقه المصالح المرسلة ، فقه الحرب والأسر ، فقه الهجوم والدفاع (الجهاد) . ولاشك أن استيعاب الفقه لمختلف جوانب الحياة فى المجتمع ، يدل على مدى تفاعل الاسلام مع مبدأ تطور الجماعة الإسلامية كجماعة إنسانية فى جوانبها الأربع :

(١) علاقة الأفراد بعضهم ببعض .

(٢) علاقتهم بمن يقوم على ولايتهم كراع وعلاقته بهم كاخوان له فى الإسلام .

(٣) علاقة الجماعة الإسلامية بالإسلام .

(٤) علاقة الجماعة الإسلامية فى جملتها بجماعة أخرى أجنبية لا تدين بالإسلام .

— ٢ —

وظهرت فى خلال هـذه الحركة مذاهب كثيرة ومدارس متعددة تبلورت فى أصحاب الحديث وأصحاب الرأى :

(١) أصحاب الحديث : مالك بن أنس ، وأبو سفيان الثورى ، وأحمد بن حنبل ، وداود الظاهرى : وهم يقدمون الخبر (أى نص الحديث) على القياس الجلى والخفى .

(٢) أصحاب الرأى : أصحاب أبى حنيفة ابن ثابت الذى يقول : « علمنا هذا رأى » وهؤلاء يقدمون القياس الجلى على أخبار الآحاد .

والمعروف « أن مدرسة الرأى » سارت إلى جوار مدرسة الحديث جنبا إلى جنب وقد ثار بينهمـا خلاف ، وبدأ كأنهما متقسمان حتى جاء الإمام الشـافعى فصهرهما فى مفهوم واحـــد على أسـاس أن (الرأى والحديث) همـا قطاعان

من مفهوم واحد وأنهما معاً يمثلان أساس الفقه وكان أبرز هذه المذاهب وأقدرها على الاستمرار والبقاء أربعة : مالك وأبو حنيفة والشافعى وابن حنبل .

ويمثل مالك مدرسة الحديث بحكم طابع الحياة والبيئة حيث عاش فى المدينة ويمثل أبو حنيفة مدرسة الرأى بحكم طابع الحياة والبيئة فى العراق، وقد تمثل إجتهاد أبى حنيفة مما لم يرد فيه نص من كتاب ولا سنه ولا قول صحابة فكان مرجعه إلى القياس ، وقد توسع فى استنباط الفقه وتفريع الفروع على الأصول وتشدد فى قبول الأخبار واشترط لذلك شروطاً . وكان دقيق المسلك فى الاستنباط قادراً على تقليب وجوه الرأى .

وكان الإمام الشافعى جامعاً الرأى والحديث معاً وبذلك حقق تكامل الفقه ووسطيته وفق مفهوم الإسلام نفسه ، ومذهبه أن الحديث متى صح بالسند المتصل إلى النبى يجب العمل به من غير تقييده بموافقة عمل أهل المدينة — كما اشترط مالك — ولا بالشروط المتعددة التى اشترطها أبو حنيفة وبذلك كان دفاعه عن حجية السنه ومكانها فى التشريع .

. . .

لا شك تدل كثرة مذاهب الفقه الإسلامى على حد تعبير الدكتور محمد البهى ، اما على « سعة المحاولة لتكييف الأحداث من وجهة نظر الإسلام ، أما الخلاف الذى بينها فناتج عن رغبة المختلفين فى ضرورة الحرص على بقاء الجماعة الإسلامية آخذة بالإسلام فى منهاج حياتها اليومى فتقديم الخبر والرواية على القياس أو تقديم القياس على خبر الآحاد يهدف إلى عدم إفلات حدث من الأحداث من أن تكون له صيغة إسلامية » .

. . .

ولا شك يمثل هؤلاء الفقهاء مثلاعاليا فى سمو الخلق والارتفاع فوق مطامع الحياة فقد عرض على أبى حنيفة القضاء فرفض وضرب مالك مائتى سوط لأنه أفتى بما لا يرضى السلطان . وقضى الشافعى غالب حياته فى عسر وضنك وأنفق صحته وقواه فى استنباط الأحكام وتدوين الفقه وعارض ابن حنبل القول بخلق القرآن فعذب وعوقب وسجن .

وقد ترك الفقهاء تراثا ضخما من الفتاوى والأقضية والحلول ، حتى قيل أن أبا حنيفة قدم ستين ألف مسألة منها خمسة وأربعين ألفاً من المعاملات ودون مالك ستة وثلاثين ألف مسألة . وقد بلغ كتاب الأم للشافعي سبعة مجلدات وضمت مسائل الإمام أحمد أربعين مجلداً .

وقد امتدت مدارسهم في مجموعة من الفقهاء التابعين فمن مدرسة أبي حنيفة ظهر : القاضي أبو يوسف مؤلف الخراج ومحمد بن الحسن وزفر بن هزيل ومن مدرسة مالك ظهر : عبد الله ابن وهب وعبد الرحمن بن القاسم العتقي وأشهب بن عبد العزيز وعبد الله بن عبد الحكيم ويحيي بن يحيي الليثي ومن مدرسة الشافعي ظهر البويطي والمزني وربيع ومن مدرسة أحمد ابن حنبل ظهر : ابن قدامه الذي صنف المغني

— ٣ —

ظهرت المذاهب الأربعة التي تسود عالم الإسلام خلال «حركة الدفاع عن الإسلام» وكانت جزءاً منها ، ففي الوقت الذي كانت تحمل لواء منازله خصوم الإسلام ورد شبهاتهم طائفة من علماء الكلام جرت حركة تقييد المذاهب ورسم خطوط واضحة لمفاهيم التشريع وقواعده الأساسية في مجال التطبيق : أبو حنيفة (٨٠ — ١٥٠) — مالك (٩٥ — ١٧٩) — الشافعي (١٥٠ — ٢٠٤) ابن حنبل (١٦٤ — ٢٤١) ولا شك خدم الفقهاء الإسلام باستنباط أحكام العبادات والحلال والحرام والأحكام المدنية والسياسية .

● هناك إجماع على أن مهمة الفقه هي تطبيق أصول الإسلام على مختلف المسائل والحوادث وإخضاع الحياة المدنية لروح الإسلام وأسسه ، ولا شك ذلك يتطلب ذكاءاً ولباقة وفهما دقيقاً واطلاعاً واسعاً وإلماماً كافياً بعلم النفس والطبيعة البشرية وخبرة عميقة بطبقات الأمة ونواحي الحياة العامة .

فالفقه هو تفسير الشريعة في الفروع بما يلائم تطور الحياة وظروف المجتمعات

وقد نشأ فى المسلمين فقهاء يتولون أمر الفقه ويختصون به . كان الفقهاء يتخذون مواقفهم اجتهاداً يلتمسون به تطبيق القرآن والسنة على واقع المجتمع ، وقد داروا حول محورين أساسيين : « الحديث والرأى » فأصحاب الحديث يعتمدون فى قضايا الاعتقاد والفقه على القرآن الكريم وحديث رسول الله ، وغلب ذلك على أهل الحجاز . أما أهل الرأى فقد ظهروا فى البيئات الحضارية التى توسع الإسلام فيها ومن أهمها العراق وفى مقدمتهم أبو حنيفة وقد اعتمدوا على القياس وجعلوا يفتون فى قضايا الفقه بالرأى .

ولم يأخذ أبو حنيفة من الحديث إلا بالقليل الذى كان يثق به .

وقد فتح الفقهاء باب الاجتهاد وعملوا على حل مختلف ، والأقضية أوجد أبو حنيفة باب الاستحسان وذلك بأن يستحسن (يقبل) أمراً تواضع عليه الناس ولم يرد فيه نص دينى مخالف ، فالرأى والقياس والاستحسان من أدواته ، والقياس اجتهاد شخصى بنى أساسه على القرآن الكريم وعمل الرسول .

كما أوجد مالك باب المصالح المرسلة ، وفق قاعدة أقرها بأن المعاملات بين الناس مبنية على تراضى الناس تسهيلا للمصلحة وجلبا للمنفعة . فإذا كان الشرع قد سكت عن شىء من هذه المعاملات ، أى لم يتعرض لها بنفى أو إثبات ، (نهى أوامر) جاز لنا أن نحتج بالمصلحة العامة ونقر هذه المعاملات شرعا .

ويمثل الشافعى وسطية الاسلام وتكامله فقد جمع بين الحديث والرأى (الحديث الذى أخذ به مالك والرأى الذى أخذ به أبو حنيفة) ومن قبل الشافعى كان الناس أصحاب حديث يحفظونه ويعجزون عن النظر والجدل . أو أصحاب رأى يجيدون النظر والجدل ، ويعجزون عن الاثار والسنن ، فجمع الشافعى بين الأمرين ونصر الحديث بالرأى .

والفرق بينه وبين الفقهاء قبله أن أصحاب الحديث كانوا يقدمون الحديث الضعيف على الرأى وكان أهل الرأى يقدمون الرأى على الحديث الضعيف ، فلم يقدم هو الحديث

على إطلاقه ، ولم يقدم الرأى على إطلاقه . بل شرط فيه موافقته للحديث الصحيح وانحصر عنده الرأى بهذا فى قاعدة القياس ، وهو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه فى الحكم . ويمثل الشافعى فى مجال الفقه ، موقف الأشعرى فى العقائد : حيث وازن بين المذاهب المختلفة وجمع بينها فى وسطية وتكامل .

— ٤ —

● قام التشريع الإسلامى على أسس قوية ومرنة معاً . مما جعله صالحاً لكل زمن وعصر وبلد .

واستهدف : رفع الحرج والمشقة عن الناس جميعاً فى التكاليف (العادات ، المعاملات ، العقوبات) ورعاية مصالح الناس جميعاً وتحقيق العدل الشامل للناس جميعاً ، لا فرق بين جنس وجنس وأمة وأخرى ، فإذا تضاربت المصالح وجب تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة . وأن الضرر الأكبر يجب أن يزال بالضرر الأدنى . ومن ذلك أوجب تحريم الربا والقمار والتعزير فى المعاملات ومنع المالك من التصرف فيما يملك كما يريد . إذا كان فى تصرفه ما يضر الغير أو المجتمع . وأوجب حق الشفعة للشريك أو الجار على ما هو معروف .

وفى سبيل تحقيق العدل الشامل حدد حقوق الفرد والجماعة وقوامها العدل وتحريم الظلم والعقاب عليه . وقد وردت كلمة عدل ومشتقاتها فى القرآن نحو ٢٠ مرة وكلمة ظلم مائتين وتسعة وتسعين مرة .

القاعدة الأساسية للشريعة الاسلامية هى الحرية

● أبرز ما يتميز به التشريع الإسلامى :

(أولا) قيامه على فكرة العدل الشامل الكامل ، بحيث ينظر إلى الناس جميعاً نظرة واحدة فهم أمامه سواء لا فرق بين سيد ومسود فهو

لا تنظر بحال إلى وجاهة الغنى والثروة وحيث لا تفاضل بين الناس إلا على أساس التقوى والعمل الصالح ولا فضل لعربى على عجمى.

(ثانيا) التمييز الواضح بين التشريع الإسلامى والشرائع السابقة فى مفهوم العدل على هذا النحو الدقيق على نحو ماذكر رسول الله : « إنما هلك من كان قبلكم إنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه ، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد ، والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها » .

(ثالثا) : أقام التشريع الإسلامى قواعده على أسس من « الدين والأخلاق » ، على نحو يجعل جميع أحكامه موضع القبول والرضا فهى تمهد لفرض الفريضة بأن تغرس فى نفس المسلم الرغبة الأخلاقية فى أداء هذه الفريضة .

(رابعا) : جماعية النزعة التشريعية : واستهدافها إصلاح الفرد والجماعة .

(خامسا) : يحفظ التشريع الإسلامى الحق لصاحبه . ويبيح له استعماله على الوجه التى يريده . ويحميه من اعتداء الغير ، ولكنه يعمل فى نفس الوقت على ألا يضار الغير باستعمال صاحب الحق حقه ضرراً يكون أكبر من ضرر الحد من حرية صاحب الحق وذلك تطبيقاً لقاعدة « لا ضرر ولا ضرار » .

* * *

ويصور « هاملتون جب » مفهوم التشريع والفقه فى الإسلام فيقول :

حددت الشريعة القانون الأساسى الذى تسير عليه الجماعة الإسلامية تحديداً جامعاً مانعاً ، فالشريعة لدى المسلم تعنى ما يعنيه القانون الأساسى أو الدستور ، وتزيد عليه أنها وضعت أصولا وقواعد لكل النظم والمؤسسات والمجتمعات الإسلامية .

وظلت تلك الأصول عندئذ ملاذ الحضارة الاسلامية خلال التقلبات العديدة المتفرعة التي تمت في القرون الأخيرة ، وعبرت الشريعة الإسلامية عن جماعة إسلامية موحدة بل هي التي خلقتها رغم التمزق والصراع السياسي وهي تمثل وحدة المعتقد بين المسلمين ، ولولاها لكانت هذه الوحدة شكلية خالصة ، وقد وضعت الشريعة معياراً كاملا للمجتمع الإنساني ، وإن قصروا عمليا في تطبيقها ، أن احترام الشريعة لا يزال لب التفكير الاجتماعي والاسلامي ، وأن الابقاء على الشريعة يرتبط به بقاء الاسلام أو زواله من حيث هو نظام .

وأول مظهر مميز للتشريع الاسلامي أنه مبدأ واجبات . والواجبات التي يقرها نوعان :

(١) واجبات نحو الله (الإيمان الصحيح وأداء الفروض) .

(٢) واجبات نحو الاخوة في الدين .

قال الإمام مالك بن أنس : لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ ممن سوى ذلك ، لا يؤخذ من سفيه ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه ، ولا من كذاب يكذب فى أحاديث الناس ، وإن كان لا يتهم على أحاديث الرسول ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحدث به .

قال الخليفة المنصور لمالك بن أنس :

ضع للناس كتابا فى الفقه ، تجنب فيه رخص ابن عباس وتشديدات عمر ، وشواذ ابن مسعود ، ووطئه توطيئا ، وقال أنه عزم أن يبعث به إلى الأمصار ويأمرهم بأن يعملوا بما فيه ولا يتعدوها .

وأجاب مالك : لا تفعل يا أمير المؤمنين ، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل وسمعوا أحاديث وإن ردهم عما اعتقدوا شديد فدع الناس وما هم عليه

وجاءه رجل يحمل مسألة من بلد مسيرة ست شهور ، فما عتم أن قال له : لا أدرى ! ومن قال : لا أدرى فقد أفتى .

وكانت له أناة فى الرأى . وكان يقول لسائله : انصرف حتى انظر ، وكان لا يقول هذا حلال وهذا حرام ، بل كان يقول فيما يرى إباحته « ليس فيه بأس » ، وفيما يرى تحريمه ، يقول : « إنى أكرهه » ويقول : ما من شىء أشد على من أن أسأل عن مسألة فى الحلال والحرام فإن هذا هو القطع فى حكم الله تعالى :

ألف مالك بن أنس « الموطأ » بدأة عام ١٤٨ ونشره على الناس عام ١٥٩ أى انه أمضى نحو أحد عشر سنة فى جمعه وتمحيصه وقالوا : أنه استمر يمحص فيه إلى أن مات فكان كلما راجعه حذف منه بعض ما كان قد أقر من قبل .

وهو أول كتاب فى الحديث والفقه معا ، وكان تدوين الموطأ رد فعل لما قام به أهل الفرق والأهواء من كثرة الابتداع .

وسأل أحدهم مالكا عن طلب العلم : أفريضة هو ، قال له نعم : ولكن يطلب منه ما ينتفع به ، ومن ذلك قوله : إنما أهلك الناس تأويل مالا يعلمون (إخراج النصوص عن ظاهرها) وقوله . ليس الفقه بكثرة المسائل ولكن الفقه يؤتيه من شاء الله من خلقه .

يقول : ليس العلم بكثرة الرواية وإنما هو نور يضعه الله فى القلوب ، أن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم .

يقول : ربما وردت على المسألة فأسهر فيها عامة ليلتى ، بل ربما وردت على المسألة تمنعنى من الطعام والشراب والنوم ويقول : إنما أنا بشر أخطىء وأصيب ، فانظروا فى رأيى ، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به وما خالف فاتركوه .

حق على من طلب العلم أن يكون فيه وقار وسكينة ، أن من أدب العالم ألا يضحك ألا مبتسما ، من علم أن قوله من عمله قل كلامه ، وكثرة الكلام تمج العالم وتذله وتنقصه .

ويقول : المراء والجدل فى الدين يذهب بنور العلم فى قلب العبد ، أن الجدال يقسى القلب ويورث الضغن .

وقد أضاف مالك إلى الأصول العامة لمذهبه وهى (القرآن والسنة) المصالح المرسلة وسد الذرائع ، والعرف وعمل أهل المدينة .

أبو حنيفة إمام أصحاب الرأى والاجتهاد فيما لم يرد فيه نص ، له طريقة خاصة فى البحث ومقدرة فائقة فى الاستنباط وشجاعة واضحة فى مواجهة المسائل إيمانا بحق العقل فى مفهوم الإسلام . قال مالك : وضع أبو حنيفة ستين ألف مسألة فى الإسلام .

وقد وصف خطته فى الفقة على هذا النحو : إنى آخذ بكتاب الله إن وجدته ، فما لم أجد فيه ، أخذت بسنة رسول الله والآثار الصحاح التى فشت بين أيدى الثقات ، فإذا لم أجد فى كتاب الله وسنة رسوله أخذت بقول أصحابه من شئت وادع قول من شئت ، ثم لا أخرج عن أقوالهم إلى قول غيرهم ، فإذا انتهى الأمر إلى ابراهيم والشعبى والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب فلى أن اجتهد كما اجتهدوا .

قيل له : إذا قلت قولا وكتاب الله يخالف قولك ، قال : أترك قولى لكتاب الله .

قيل : فإذا كان خبر رسول الله يخالف قولك قال : أترك قولى بخبر رسول الله .

قيل : فإذا كان قول الصحابى يخالف قولك ، قال أترك قولى لقول الصحابى .

قيل : فإذا كان قول التابعى يخالف قولك قال : إذا كان التابعى رجل فأنا رجل .

والحق أن « القياس » هو النبع الذى سال منه فقه أبى حنيفة . فهو عنده أول أبواب الاستنباط وأعلاها .

• • •

الاتجاه العام لفقه أبى حنيفة هو التيسير فى العبادات والمعاملات ، ورعاية جانب الفقير والضعيف ، وتصحيح تصرفات الإنسان ، ورعاية حرية الإنسان وإنسانيته ، ورعاية سيادة الأمة . وغايته التيسير رفع الحرج ورفع المشقة ، وقد رخص القصر فى السفر ، وإعفاء المدين إذا كان دينه يستغرق ماله من الزكاة ، ويحترم حرية المرأة البالغة فقد جعل لها تمام الولاية فى أمر زواجها ولم يجعل لوليها عليها سلطان . منع الحجر على السفيه وذوى الغفلة والمدين تكريما للانسان .

وقد كان لاشتغاله بالتجارة الأثر البعيد فى إدراك مصالح الناس ، ومن هنا اعتبر «العرف» أصلا من أصول الفقه الإسلامى مما لا نص فيه من كتاب وسنة .

وقد أوجز رسم منهجه فى قوله : أن أبواب القضاء لا يدركها إلا العالم النحرير ، فإذا أشكل عليك شيء من ذلك فارحل إلى الكتاب والسنن والإجماع فإن وجدت ذلك ظاهراً فاعمل به ، فإن لم تجده ظاهراً فرده إلى النظائر واستشهد عليه الأصول ، ثم اعمل بما كان إلى الأصول أقرب وبها أشبه .

أبرز مناهجه إطلاق إرادة الإنسان وعدم تقييدها ، واحترام تصرفاته مادام عاقلا يمنع كل قيد على ما يملك إلا القيود الدينية النفسية .

ومن تيسيراته : أن قراءة المصلين خلف الإمام تكفى عنها قراءة الإمام وقد عارضه قوم فى هذا ، فلما أقبلوا عليه قال : لا يمكننى مناظرة الجميع فولوا أعلمكم ، ثم قال : هل إذا ناظرته أكون قد ناظرتكم ، قالوا : بلى ، قال : أن ناظرته لزمتكم الحجة لأنكم اخترتموه فجعلتم كلامه كلامكم ، وهكذا نحن اخترنا الامام فقراءته قراءتنا وهو ينوب عنا

قال الشافعى : الناس فى الفقه عيال على أبى حنيفة ، وقال عنه : هذا النعمان لو قال هذه الاسطوانة من ذهب لخرجت كما قال .

ووصفه يزيد بن هارون : قال : ما رأيت أروع من أبى حنيفة ، رأيته يوما جالسا فى الشمس عند باب إنسان ، فقلت له : يا أبا حنيفة ، لو تحولت إلى الظل ، فقال : لى على صاحب هذا البيت دراهم ولا أحب لن أجلس فى ظل فناء داره

وأرسل أبو حنيفة إلى شريكه فى التجارة متاعا فيه ثوب معيب يبيعه ، وشرط عليه أن يبين عيبه ، فباعه شريك أبو حنيفة دون أن يبين مافيه ، ولم يعرف المشترى ، فلما علم أبو حنيفة تصدق بثمن المباع وكان ثلاثين ألف درهم .

وكان عزوفا عن السلطان : وقد أمر له أبو جعفر المنصور بعشرة آلاف درهم فما رضى ، قيل له : تعرض عليك الدنيا فتعرض عنها ولك عيال .

قال : الله تعالى للعيال وأما قوتى أنا فى الشهر فدرهمان ، فما جمعى لما يسألنى الله تعالى عن الجمع لهم أن أطاعوه أو عصوه ، وكان أبو حنيفة يردد إذا أخذته هزة المسائل :

أين الملوك من لذة ما نحن فيه ، والله لو قطنوا لقاتلونا عليه .

كان مجلس الشافعي للعلم في حلقته إذا صلى الصبح فيجيئه أهل « القرآن » فيسألونه فإذا طلعت الشمس قاموا وجاء أهل « الحديث » يسألونه ، فإذا ارتفعت الشمس قاموا ، ثم تستوى الحلقة للمناظرة والمذاكرة فإذا ارتفع النهار تفرقوا، ثم جاء أهل اللغة والعروض والشعر والنحو حتى يأتي المساء والشافعي جالس في حلقته . وقيل أن صوته كان أشبه بالصنج أو الجرس، وكان إذا قرأ القرآن التف حوله الناس وعجوا بالبكاء . وقال بعض أتباعه : كنا إذا أردنا أن نبكي قلنا: قوموا إلى هذا الفتى المطلبي الذي يقرأ القرآن فإذا أتينا استفتح بالقرآن فتساقط الناس بين يديه وكثر عجيجهم بالبكاء من حسن صوته .

ومن قوله . من أراد الدنيا فعليه بالعلم ومن أراد الآخرة فعليه بالعلم ، ما أفلح في العلم إلا من طلبه من القلة ومن طلب علما فليدقق وإلا ضاع دقيق العلم ، زينة العلماء التوفيق ، وحليتهم حسن الخلق ، وجمالهم كرم النفس ، ويقول : لو علمت أن شرب الماء البارد يثلم مروءتي ما شربته، ويقول: أن للعقل حداً ينتهي إليه ، كما أن للبصر حداً ينتهي إليه.

ويقول: إنه ليس إلى السلامة من الناس سبيل فانظر الذي فيه صلاحك فالزمه — دخل عليه الربيع من سليمان وهو مريض فقال : قوى الله ضعفك ، قال : لو قوى ضعفي لقتلني ، فقلت والله ما أردت إلا الخير ، قال الشافعي بل قل : قوى الله قوتك وضعف ضعفك أو قوى الله من ضعفك .

وقال تمنيت من الدنيا شيئين : العلم والرمي ، أما الرمي فإني أصيب عشرة في عشرة والعلم ما ترون :

ويقول : ما ناظرت أحداً فأحببت أن يخطىء وما في قلم من علم إلا وددت أنه عند كل أحد ، ولا ينسب إلي ، ووددت لو أن كل علم أعلمه تعلمه الناس .

• • •

أما عمله الأكبر فهو بناء « علم أصول الفقه » .

فقد عاش فى عصر المناهج : الخليل وضع قواعد العروض ومناهجه ، وأبو الأسود وضع مناهج الفصحى وقواعدها ، والجاحظ وضع مناهج النقد الأدبى ، والشافعى وضع مناهج الاستنباط .

يقول الفخر الرازى : كان الناس قبل زمان الشافعى فريقين : أصحاب الحديث وأصحاب الرأى . أما أصحاب الحديث فكانوا حافظين لأخبار رسول الله إلا أنهم كانوا عاجزين عن النظر والجدل . وكلما أورد عليهم أحد من أصحاب الرأى سؤالا أو إشكالا سقط فى أيديهم عاجزين عن الآثار والسنن . أما الشافعى فقد كان عارفا بسنة رسول الله محيطا بقوانينها ، وكان عارفا بآداب النظر والجدل قويا فيه ، وكان فصيح الكلام قادراً على الحجة ، قهر الخصوم بالحجة الظاهرة ناصرا لسنة رسول الله وكل من أورد عليه سؤالا أو إشكالا أجاب عنه بأجوبة شافية ، ثم كان الناس يتكلمون فى مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه ، فى معرفة دلائل الشريعة فى كيفية معارضاتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعى علم أصول الفقه ووضع للناس قانونا كليا يرجعون إليه فى معرفة مراتب أول الشرع . جمع الشافعى بين الإثار والنظر ، وبين الحديث والرأى ، ونصر الحديث بالرأى ، وهذا هو مصدر أثره البعيد الذى فى إعادة «وسطية» الفكر الإسلامى وتكامله .

ويقول مؤرخو الشافعى : أن الفرق بينه وبين الفقهاء قبله ، أن أصحاب الحديث كانوا يقدمون الحديث الضعيف على الرأى ، وكان أهل الرأى يقدمون الرأى على الحديث الضعيف أما هو فلم يقدم الحديث على إطلاقه ولم يقدم الرأى على إطلاقه . بل شرط فيه موافقته للحديث الصحيح وانحصر عنده الرأى بهذا فى قاعدة (القياس) وهو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه فى الحكم . والشافعى أول من تكلم عن القياس ضابطا لقواعده مبينا أسسه ، وهو (الرأى) ، وقد استخرج قواعد الاستنباط ، ورسم الحدود للمجتهد ، ونظم ضوابط الاجتهاد .

قالوا : أن نسبة الشافعى إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق فقد وضع للفقه ما صنع أرسطو المنطق .

. . .

يقسم الشافعى علم الشريعة قسمين : أحدهما علم العامة مثل فرض الصلوات الخمس والصوم والحج ووجوب الزكاة وتحريم الزنا والقتل والسرقة وشرب الخمر ، وهذا الصنف موجود فى القرآن نصا لا تأويل فيه وفى السنة المتواترة عن الرسول .

والقسم الثانى : ما يعرض للناس من فروع الشريعة التى ليس فيها نص من كتاب أو فيها نص يحتمل التأويل وسمى ذلك « علم الخاصة » .

وكان منهجه يتمثل فى قوله : ليس لى ولا لعالم أن يقول فى إباحة شىء أو خطره ولا أخذ شىء من أحد ولا إعطائه ، إلا أن يجد ذلك نصا فى كتاب الله أو سنته أو إجماع أو خبر يلزم .

وترجع مكانة الشافعى البالغة فى الفكر الإسلامى وقدرته على إعداد هذا العمل الذى عارض به تحديات التجزئة والانحراف التى تواجه الفكر الإسلامى على طول تاريخه ، هو أنه اجتمع للشافعى فقه الحجاز وفقه العراق فأخذ عن مالك فى المدينة وعن محمد بن الحسن صاحب أبى حنيفة فى العراق فاجتمع له علم أهل الرأى وأهل السنة فتصرف فى ذلك وأضاف وعدل حتى وضع « علم أصول الفقه » .

ومن أيات تحرر فكره واتجاهه إلى «مالكا» إقامة مفهوم الفكر الإسلامى الأساسى : «الوسطية والتكامل» أنه حين جاء مصر بلغه أن «مالكا» تقدس إثاره وثيابه، وأن من المسلمين ناسا يتحدث إليهم بحديث رسول الله فيعارضون الحديث بقول مالك، ومعنى ذلك أن الناس عدوا بمالك مرتبه المجتهد الذى يلتمس من أحاديث رسول الله ، لذلك لم يلبث أن واجه الموقف كله بنقد أراء مالك وأعلن ما فيها من خطأ الاجتهاد ليعلم الناس أن مالكا بشر يخطىء ويصيب . قال الفخر الرازى: أن الشافعى إنما وضع الكتاب على مالك لأنه بلغه أن بالأندلس

قلنسوة لمالك يشتفى بها ، وكان يقال لهم قال رسول الله فيقولون قال مالك . قال الشافعى : أن مالكا آدمى قد يخطىء ويغلط وكان عزيز عليه أن ينقد مالكا لأنه أستاذه ولكنه كره ما فعلوه واستخار الله سنه كاملة . كما نقد الشافعى أراء العراقيين : أبو حنيفة وأصحابه .

والعلم عند الشافعى خمسة أنواع . (١) الكتاب والسنن (٢) الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة (إجماع الفقهاء الذين أوتوا علم الحاضر ولم يقتصروا على علم العامة) (٣) قول بعض أصحاب النبى رأيا من غير أن يعرف أن أحداً خالفه (٤) اختلاف أصحاب رسول الله فى المسألة فيأخذ من قول بعضهم ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة أو يرجحه قياس (٥) القياس فى أمر عرف حكمه بواحد من المراتب السابقة (الكتاب والسنة والاجماع على ترتيبها) .

* * *

وكان الشافعى حسن الوجه والخلق . يقول ما شبعت منذ ست عشرة سنة ، لأن الشبع يثقل البدن ويقسى القلب ويزيل الفطنة ويجلب النوم ويضعف صاحبه عن العبادة .

وكان أسخى الناس بما يجد ، أسخى الناس على الدينار والدرهم والطعام ، يقول : أفلست فى عمرى ثلاث إفلاسات فكنت أبيع قليلى وكثيرى حتى حلى إبنتى وزوجتى ولم أرهن قط .

٤ — فى مجال العلم التجريبى

بدأت حركة الترجمة والاتصال بالثقافات والفلسفات اليونانية خلال القرن الأول الهجرى ثم اتسعت من بعد فوصلت إلى أوجها فى عصر الرشيد والمأمون .

وقد أنشأ المأمون «دار الحكمة» : مؤسسة جمع لها العلماء والفلاسفة والمؤلفات ، وترجم عن : (١) اليونانية معظم ما كتبوه فى الطب والجغرافيا وعلم الهندسة والفلسفة وخاصة آراء أرسطو .

(٢) ترجم عن الهند علم الفلك كما نقلت عنهم الأرقام .

وقد قامت هذه الترجمة فى ظل نظام وهدف ، وكان أخذهم أخذ الواعى البصير ، وكان يتحرون ما يحتاجون إليه . ولم يكن النقل فى فراغ ، بل كان للعرب والمسلمين مسبقا ثقافة خاصة جمعوها من تراثهم القديم كعلم الأنساب والأنواء والفلك . وكان لهم شعرهم ونثرهم وأداب لغتهم الخصبة الغنية القديمة ، وقد أضيف إلى هذا بعد الإسلام : علوم القرآن :

كالتفسير والحديث والفقه والتوحيد ، ثم كان لا بد أن تتسع آفاق الفكر الإسلامى فلا يكون قاصرة على ثقافة العرب القديمة وثقافة الإسلام الجديدة ، بل لا بد أن تشمل الثقافات الإنسانية كلها حتى يتم للفكر الاسلامى مفهومه المتصل بمفهوم الاسلام بحسبانه فكراً إنسانياً متكاملا لاتنصهر فيه كل فلسفات الأمم ومذاهبها ، فكما كان الاسلام خلاصة الأديان السماوية المنزلة وتجديداً لدين إبراهيم « الحنيفية السمحة » فقد كان الفكر الاسلامى ولا يزال مفتوحا على الفكر الانسانى يأخذ ويترك ، ويعطى ، دون أن يتخلى عن مقوماته وقيمه الأساسية .

وهكذا كان اتصاله فى هذه المرحلة بالفكر الانسانى ممثلا فى تراث اليونان والرومان والفرس والهنود والفراعنة . كان اتصاله بهذه الثقافات والفلسفات حراً ، ولذلك فرض الاسلام طابعه على الترجمة والنقل ، واتخذ من مناهج هذه الفلسفات وأساليبها أسلحة للدفاع عن الاسلام نفسه ومقارعة خصومه الحجة بنفس أساليبهم .

غير أن هذه الفلسفات كان لها من بعد أثر رجعى ورد فعل تمثل فى حركة شعوبية ضخمة فرضت نفسها على الفكر الاسلامى وكان لا بد من مقاومتها تفاديا للانحرافات التى أثارتها بإخراج الفكر الاسلامى عن قاعدته : وسطية وتكاملا وحركة . وذلك بتجزئته وتحريفه وتجميده .

وقد اتصل التأثير اليونانى والفارسى بمفاهيم الفرق والمذاهب ، فكان عاملا هاما فى قدرتها وحيويتها فى مرحلة القوة ، غير أنه لم يلبث أن أصبح عاملا من عوامل الضعف حين انفصل عن جوهر الاسلام ومفهومه المتكامل .

كان لآراء أرسطو أثرها فى إفكار المعتزلة ، وكان للأفلاطونية الجديدة وفلسفات الهند والفرس أثرها فى إفكار الصوفية .

غير أن حركة التأليف والإبداع فى مجال الفكر (عقائد وشريعة وفقه وعلوم وآداب وتاريخ) لم تلبث أن توسعت وبرزت فى طابعها الاستقلالى الواضح الذى استمد مقوماته أساساً من مفاهيم الإسلام وقيمه بعد أن صهر هذه الفلسفات فى أعماقه وأفاد منها قوة وحيوية .

ولعل أعظم ما قدمت حركة الترجمة ، إنما كان فى مجال العلم ، استمداداً من الفلسفة اليونانية فى مجالات الطب والجغرافيا والفلك والهندسة والكيمياء .

وقد وسع المسلمون نطاق هذه الترجمات وصاغوها صياغة جديدة وأنشأوا من مقدماتها اليونانية علوما تقدمت تقدما حاسما وحققت نتائج ضخمة . وقد كانت مؤثرات هذه الثقافات واضحة فى كل مجالات الفكر والثقافة : « الأدب والفن والفلسفة والعلم » غير أن طابع الإسلام ظل واضحاً قويا مقدما فى مختلف هذه المجالات . يتمثل فيه طابع «التوحيد» الذى يميز الفرق الواضح بين فلسفات الأمم قبل الإسلام وبين الاسلام نفسه .

(٣) ومعنى هذا أن الفكر الاسلامى قام أساساً على مفاهيمه وقيمه الأساسية وفى مقدمتها « التوحيد » وأنه فتح أفاقه على الثقافات والفلسفات المختلفة فأخذ منها ما يتفق مع طابعه فصهره فى بوتقته وأفاد به قوة وحيوية وقدرة على الحياة وارتباطا مع الزمن وتمثلا لطابعه الانسانى ، ولكنه حفظ نفسه من أن يذوب فى فلسفات الأمم أو قيمها . وقد تمثل هذا الطابع الانسانى فى مشاركة غير العرب مشاركة أساسية فى هذا النشاط الفكرى فى مختلف مجالاته ، هذا النشاط الذى أنشأ الحضارة الاسلامية التى تمثل كل ما أنتجه المسلمون فى جميع فروع العلم ولما كان المسلمون يريدون من الترجمة أسلحة لفكرهم فهم لم يترجموا الأدب اليونانى (الدراما اليونانية والشعر والتاريخ) .

— ٢ —

حركة العلم التجريبي

إذا كانت الدراسات الفلسفية انبثقت من علم الكلام فالدراسات العلمية قد انبثقت من الدراسات الفلسفية فقد كانت الفلسفة تضم الالهيات والرياضيات ، وكان الجانب العلمي من الفلسفة الإسلامية ، قد تطور إلى حركة العلم التجريبي ، فقد انتفع المسلمون بترجمات الفلسفة اليونانية ، وهو اتجاه عميق الجذور في فكرهم حين دعاهم وقد دعاهم القرآن إلى العلم وحثهم على البحث فالتمسوا العلم عند كل من وجدوا عنده علماً فلما تسلموا التراث اليوناني وغيره لم يخضعهم وإنما أخضعوه لمفاهيمهم وحرروه من الوثنية والجمود وحللوه وأعادوا صياغته على ضوء مفهوم الإسلام خلقاً جديداً مختلفاً كل الاختلاف ثم أقاموا عليه بناء ضخماً وأضافوا إليه إضافات كبيرة .

وكان تفتح الإسلام قد دعا المسلمين إلى طلب كل ما يفتح طرائق البحث العلمي ، ويوسع آفاقها لتحقق رسالتها الإنسانية في بناء الحضارة من خلال مفهوم الإسلام الذي يقوم على العبادة والنظر والمعاملات .

واستطاع الفكر الإسلامي أن ينشيء « المنهج التجريبي » الذي يختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم الفلسفة اليونانية القائمة على التأمل النظري ، فقد تمثل مفهوم فلسفة الاسلام في : التجربة والممارسة العلمية . وهو مفهوم واضح الاستقلال والابداع والاختلاف كل الاختلاف عن مفهوم الفلسفة اليونانية .

« إن فلسفة أفلاطون وأرسطو كانت تعبر بدقة وبعمق عن طبيعة المجتمع اليوناني في مرحلة إنهياره ، وكان مجتمعاً عبودياً، كان الفكر والتأمل والمتعة فيه من نصيب السادة والعمل والفاقه من نصيب العبيد، وكانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيراً

حقيقاً ، فلسفة غير عملية ، فلسفة تأملية خالصة تقوم على الماهية والكيف والتجربة ، لهذا لم يكن ثمة اهتمام بالعلوم اليدوية أو علوم العدد والمقدار كالرياضة . ولكن المجتمع العربي الاسلامي كان دولة مليئة بالامكان والفتح والامتداد والانطلاق وتضم شعوباً متعددة لها مشكلاتها ومتطلباتها وكفاحها من أجل التحرر ، كانت هذه الدولة الجديدة بمشكلاتها دولة طامحة — لم تكن حضارة سحرية كما يقول شبنجلر — وإنما كانت في جوهرها حضارة عملية داخل إطار الاسلام ، لأن الاسلام دين عبادة ونظر ومعاملات

« وقد اختلف موقف الفكر العربي[1] الاسلامي من الفلسفة اليونانية اختلافا بينا ، بدأت حركة توفيق بين هذه الفلسفة وبين الشريعة ، ثم أخذت تنمو وتتفتح ، وكانت معارضه تشمل كافة جوانب الفكر العربي الاسلامي ، كانت نابعة من جوهر المجتمع العربي الإسلامي ، وكانت امتداداً الفكر العربي الاسلامي منذ ينابيعه الأولى في الفقه والأصول والنحو والبلاغة حيث لم يفرق الفكر العربي الاسلامي منذ بدايته بين النظرة العقلية التأملية وبين الممارسة العملية ، وكان الجانب الأكبر من الفلاسفة أطباء يقومون بأنفسهم بأشكال متنوعة من التجريب العملي . ولم تقف الأمر عن الفلاسفة من أمثال الكندى وابن سينا والرازى مثلا ، بل كان كبار الأدباء كذلك من المتبصرين بشئون التجربة والتطبيق ، كالجاحظ مثلا ، كما نجد من تجاربه التشريحية من كتابه «الحيوان» .

من خلال هذا التمرس العملي أخذ الفكر العربي المسلم يكشف قصور المذهب الأرسطالي الشكلي وأخذ ينقد في أرسطو عدم اهتمامه بالتجربة على أن التوحيد بين «التأمل و الممارسة العملية» دفعت بالفكر العربي الإسلامي إلى دراسة عمليه لتحديد الظاهرة الموضوعية تحديداً كميا .

ويبرز هذا الوعي العلمي الجديد في صورة كاملة عند كثير من المفكرين من أمثال البيروني وجابر بن حيان ، وفي هذا الاتجاه إلى الكم والتجربة خروج مباشر كذلك على مفهوم أساسي في منطق أرسطو ، وهكذا خرج المفكرون المسلمون على المفهوم الأرسطي

---

(١) بتصرف عن بحث عن التفكير العلمي عند العرب : محمود أمين العالم .

الحد والتعريف وخاصة رجال الأصول والفقه وانتهوا إلى نظرة جديدة للتعريف تقربه إلى حركة الواقع . وقد أدى هذا إلى الحصول على نتيجة عملية .

وأصبحت عملية التجريب العملي لا عملية الاستخلاص المنطقي سبيلا من سبل المعرفة وقد توج هذه الاتجاهات جميعاً إدراك عميق بأهمية الروابط الفلسفية بين الأشياء كأساس للمعرفة العقلية ، فعلى هذه الرابطة العقلية بين الأشياء تقام التجارب وتحقق النظرة الموضوعية إلى الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء ، وبهذه الرابطة العقلية فسر ابن خلدون حركة التاريخ وتطورات العلاقات البشرية ، وبهذه الرابطة العقلية أقام البيروني والرازي وجابر بن حيان وابن سينا تجاربهم . وفي ظل هذه القيم التجريبية والعلمية الجديدة ، برزت في الفكر الاسلامي نظرة إلى الكون والكائنات منها نواة نظرية التطور : تطور الكائنات وتداخلها .

هذا هو المنهج التجريبي : قوامه التوحيد بين النظر والعمل فيه وبالنظرة المتطورة للكون والانسان اختلف الفكر العربي الاسلامي اختلافا جذريا عن الفكر اليوناني المترجم وتناقض معه في مختلف فروع الثقافة من علم وأصول وفقه وفلسفة عقلية ونظرة إلى الانسان ولم يكن هذا الاختلاف طارئا أو مصادفا ، وإنما كان نتيجة طبيعية لاختلاف القيم الأساسية بين الحضارتين الاسلامية واليونانية ، وعلى هذا يمكن القول بأن جوهر الحضارة العربية الإسلامية « عملي تجريبي » : هذا الفكر التجريبي العلمي يربط بين التأمل النظري والممارسة العملية .

* * *

— ٣ —

بهذا المذهب التجريبى الاسلامى : خاض العلماء المسلمون البحث فى مجالات الطب والفلك والجغرافيا والكيمياء والفيزياء وعلم النبات والزراعة .

فى مجال الفلك والرياضيات : ظهر التبانى ، أبو الوفا ، البيرونى ، عمر الخيام .

وفى علم الجغرافيا ظهر : الفرغانى ، المسعودى ، الادريسى ، ياقوت الحموى ، ابن بطوطه .

وفى الطب : ظهر : حنين بن إسحق ، الرازى ، ابن سينا ، ابن زهر ، ابن رشد ، ابن الخطيب ، ابن حكيم .

وفى الكيمياء (الفزياء) : جابر بن حيان والرازى وابن الهيثم .

وفى علم النبات : ابن العوام وابن البيطار .

وقد ابتكر المسلمون علم الجبر . طبقوا الجبر على الهندسة ، ووضعوا أسس حساب المثلثات .

أما علم الفلك : فقد كان يدرس فى مدارس بغداد ودمشق وسمرقند والقاهرة وفاس وطليطله وقرطبة . ووصلت هذة المدارس إلى إكتشافات عديدة :

أهمها : إدخال خطوط التماس فى الحسابات العقلية ، وضع جداول لحركات الكواكب ، تحديد سمت الشمس تحديداً دقيقاً ، وبدرجة فى النقص ، تقدير تقدم الاعتدالين تقديراً صحيحاً ، وقد اخترع العرب من آلات الرصد : البينة والحلقة الاعتدالية وذات الأوتار وذات الحلق . وطور العرب الاسطرلاب حتى تحدث الخوارزمى عن ٤٣ نوعا منه ، وفى ميدان العلوم الطبيعية : أمكن إكتشاف أعلق الأجسام بأصل علم الكيمياء مثل الكحول والحامض الكبريتى . ومن أهم العمليات الأساسية فى هذا العلم التى ابتكرها التقطير ، وفى ميدان الصيدلة والصناعات استخراج المعادن ، وصناعة الفولاذ والصباغة ، وصناعة الورق من الخرق ، وهم أول من استخدم فن البوصلة فى الملاحة ، فى الطب أمكن علاج الماء الذى ينصب فى العين

(الـكاتاركتا) بالتحويل أو استخراج البلوريه ، استخدام والـكاديات والأحزمة والـكي بالنار لتطهير الجراح .

وقد صور العلامة سارطون دور المسلمين فى مجال العلم التجريبى فقال : إنهم جمعوا بين المصدرين (اليونانى والهندى) ولم ينسخوا من المصادر اليونانية والسنسكريتية (الهندية) ثم لقحوا الآراء اليونانية بالآراء الهندية ، وإذا لم يكن هذا الذى فعله العرب ابتـكاراً فليس فى العلم ابتـكار على الاطلاق ، فالابتـكار العلمى فى الحقيقة إنما هو حياكة الخيوط المتفرقة فى نسيج واحد وليس ثمة ابتـكارات مخلوقة من العدم . وإن أعظم الابتـكارات العربية فى الرياضيات والفلك شيئين :

«علم الحساب الجديد وعلم المثلثات الجديد » .

وتقول دكتورة هونـكة ، إن قواميس اللغات الأوربية ما تزال تمج بالـكلمات العربية سواء فيما يتعلق بالحاجات اليومية أو الأطعمة أو الألبسة والعقاقير والتعابير العلمية بصورة عامة ، وكذلك فيما يتعلق بالملاحة وفنونها واصطلاحاتها ، وسائر الأمم المتحضرة تستخدم اليوم الأرقام العربية . ذلك أن صرح العلم من رياضيات وفيزياء وفلك ما كان يشاد بدونها ، تلك الأداة الضرورية فى العلوم وفى الحياة اليومية على السواء . وقد عرف للمسلمين مواهبهم فى مجال الرياضيات وحماسهم لحل المسائل بواسطة الحساب وتطوير العلوم الرياضية وخلق المبادىء الاسلامية الخاصة بالحسابات الفلـكية » .

وقد اقتنع كثير من الباحثين بأنه لا منطق أرسطو ولا الفلسفة الهلينية والفارسية والهندية قد خلقت الفـكر الاسلامى العربى ، وإنما كان ثمرة أصيلة لواقع الخبرة الاسلامية العربية لحقائق الحياة ، لقد تأثر بهذه الروافد الثقافية والحضارية وتمثلها تمثيلا يتفق مع احتياجاته وملابساته وأخذمنها ما يتفق مع طبيعته ، بل طبعها كذلك بطابعه الخاص .

ابن سينا

أول من اكتشف ووصف عضلات العين الداخلية ومعرفة الأمراض التي تنتقل بواسطة مياه الشرب ، وقال أن السبب فى ذلك يرجع إلى وجود حيوانات رقيقة لا ترى بالعين يتعاطاها الإنسان فى الماء دون أن يحسها .

أول من وصف وشخص التهاب الأضلاع والالتهاب الرئوى وخراج الكبد وفرق بين الالتهاب الرئوى والتهاب البللورا ووصف عوارض المغص المعوى والمغص الكلوى ووصف سبب شلل عصب الوجه ، وقال أنه سبب مركزى بالمخ ناتج عن التهابات أو ضغط على العصب فى طريقه من المخ إلى الوجه .

وخالف الأطباء اليونانيين فى نظرتهم التى تقول بأن شعاع الضوء يخرج من العين ويصطدم بالمرئيات فتحصل الرؤية ، وقال أن أشعة الضوء القادمة من الجسم المرئى هى التى تدخل العين وتحولها العدسة إلى شىء يمكن إدراكه .

وله نظرته الدقيقة إلى العلاج . تقول : علينا أن نعلم أن أحسن العلاجات وأنجعها هى العلاجات التى تقوم على تقوية قوى المريض النفسية والروحية وتشجيعه ليحسن مكافحة المرض وتجميل محيطه وأسماعه بما عذب من موسيقى .

الكندى

درس الصلة بين الموسيقى وتحرك النفس وما يناسب أحوالها وما يبعث السرور والطرب والحنين ، ومن ذلك توصل إلى إمكان معالجة المرضى بالموسيقى ، وبضرب الأنغام المناسبة للمريض .

جابر بن حيان

دعا إلى الاهتمام بالتجربة وقال أن واجب المشتغل بالكيمياء هو العمل وإجراء التجربة وأن المعرفة لا تحصل إلا بهما ودعا إلى الصبر والمثابرة والتأنى فى استنباط النتائج .

يقول : الحقيقة فى الطب غاية لاتدرك ، والعلاج بما تنصه الكتب دون أعمال الماهر الحكيم برأيه حظر ، والاستكثار من قراءة كتب الحكمة والإشراف على إشاراتهم نافع لكل حكيم عظيم ، وإذا كان الطبيب عالما والمريض مطيعا فما أقل لبث العلة .

ويقول : على طالب الصناعة (الطب) ينبغى له على الدوام أن يزور البيمارستانات ودور العلاج وأن يوجه انتباها لا يفتر إلى أحوال من فيها وظروفهم وأن يكثر من الاستفسار عن حال المرضى والأعراض الظاهرة عليهم ذاكراً ما قرأه من تلك التغييرات وعما تدل من خير وشر فإن هو فعل ذلك بلغ مرتبة عالية فى هذه الصناعة ويقول : مهما قدرت أن تعالج بدواء منفرد فلا تعالج بدواء مركب . ويقول : إذا استطاع الحكيم أن يعالج بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة ويقول ينبغى للطبيب أن يوهم المريض أبداً الصحة ويرجيه بها وإن كان غيرواثق من ذلك فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس . ويقول : أنه باختلاف عروض البلدان تختلف المزاجات والأخلاق والعادات وطباع الأدوية والأغذية . ويقول : الناقهون من المرضى إذا اشتهوا من الطعام مايضرهم فيجب للطبيب أن يحتال فى تدبير ذلك الطعام وصرفه إلى كيفية موافقة ولا يمنعهم مما يشتهون فيه ، ويقول : من تطبب عند كثير من الأطباء يوشك أن يقع فى خطأ كل واحد منهم ، فينبغى للمريض أن يقتصر على واحد ممن يوثق بهم من الأطباء فإن خطأ الطبيب الواحد فى جنب صوابه قليل جداً .

والرازى هو أول من أعطى وصفاً واضحاً عن الجدرى والحصبة ، وله كتاب عن الحصى والكلى والمثانة ، وقد رد على جالينوس وعارضه وله كتاب الشكوك على جالينوس ، يعتذر على منافسته لرجل له من الاسم والشهرة ما لجالينوس . يقول الرازى : إن التسليم للاستاذ والرئيس وصاحب الفضل فى مجال العلم وقوفاً بالعلم . وإن جالينوس لام من يطلب من الرؤساء التسليم من مريدهم بغير حجة أو برهان .

يقول العلامة نومبير : إن رسالة الجدرى والحصبة التى كتبها الرازى تعتبر بلا منازع وبحق ، زينة الآداب الطبية العربية فإنها من الخطأ بمكان سام وهى فى تاريخ علم الأمراض الواحدة أول رسالة كتبت فى الجدرى وتبين لنا منها أن الرازى مدقق ، ومجرد عن الاعتبارات الواهية .

وقال سارطون : إن الرازى من اعظم أطباء القرون الوسطى .

قد نسب الرازى حصول الجدرى إلى فوران الدم وشبهه بفوران الخمر عند تخمره ، وقد جاءت الأبحاث الحديثة مؤيدة له إذ ثبت أن كلا من التخمر والمرض العفن يحصل منه ميكروب .

وقد عزى إلى الرازى اختراع الفتائل ، فكان يكثر من استعمالها ، وكان يعنى بالتشريح فكان أول من ميز العصب الحنجرى كما اكتشف زيت الزاج .

البيرونى

شارك البيرونى فى الرياضيات والفلك والجغرافيا وعلم الإنسان ومقارنة الديانات وسبق عصره فى نظريات العلوم الطبيعية ، وأدرك أن سرعة الضوء تزيد على سرعة الصوت زيادة هائلة . حدد الثقل النوعى بعدد من المعادن والأحجار تحديداً دقيقاً لا يكاد يذكر الفرق فيه بينه وبين التحديد الحديث : الذهب والزئبق والنحاس والحديد والصفيح والرصاص والياقوت والزمرد واللؤلؤ والبلور وله نظرات متعددة فى الفلك :

يقول : أما عن دوران الأرض وانقذاف ما على سطحها فى الفضاء من حيوان ومساكن فالجاذبية تمسكهم ، فكل شىء على الأرض مرتبط مدفوع إلى مركز الأرض . أما أن الأرض تدور ولا تدور السماء أو أن الأرض ساكنة وحولها السماء تدور فأمران مسببان فالأرض منسوبة إلى السماء كالسماء منسوبة إلى الأرض والمسألة مسألة نسبية ، أنه يأتى من الفريقين بتفسير النتائج الفلكية التى حصلها الفلكيون .

كتب عن الأرقام الهندية وتغير قيمها بتغير مواضعها ، وقسم الزاوية إلى ثلاثة ، وحل كثيراً من المسائل الهندسية التى لا تحل بالبرجل والمسطرة وحدهما ، وصنف فى الفلك دائرة معارف . وفسر ظهور الماء من الآبار بأن الماء فى مثل الأوانى المستطرقة بالغ فى إحداها مستوى هو لا شك بالغ مثله فى كل أنية متصلة بها أخرى . وللبيرونى دوره فى تطوير اللغة العربية ، يقول لويس ماسنيون : لقد فهم البيرونى تمام الفهم الدور العالمى للغة العربية بوصفها — بين اللغات السامية ، وأهم لغة حضارة ، وأدرك مقدرتها على التركيز والتجريد وتراكيبها عن طريق الاشتقاق بدلا من الزوائد وقيمتها فى توحيد المتكلمين بها »

ومن عصارة تجربته يقول : لا يمارس العلم ليتقرب به إلى الملوك ولا ليكسب به الجاه عند الناس ، ولما أجازه السلطان مسعود بن محمود حين ألف كتابه «المحيط بأوائل علوم الفلك» بحمل فيل من النقد الفضى ، لم يقبل أبو الريحان تلك الصلة ورد المال إلى الخزانة بعذر الاستغناء عنه ، يقول ياقوت راويا عن النيسابورى : دخلت على أبى الريحان وهو يجود بروحه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره قال : قلت لى يوما حساب الجبرات الفاسدة : قلت إشفاقا عليه : أفى هذه الحالة ، قال لى ، ياهذا ، أودع الدنيا وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أخليها وأنا جاهل بها ، فأعدت عليه ذلك وحفظه ، وخرجت من عنده وأنا فى الطريق سمعت الصراخ

ابن الهيثم

أعلن الحسن بن الهيثم أن العناصر الأساسية فى طريقة البحث العلمى هى :

(١) الاستقراء والقياس . (٢) الاعتماد على المشاهدة . (٣) التجربة والتمثيل .

يقول فى مقدمة كتاب المناظر :

« يبتدىء فى البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ونلتقط باستقراء ما يخص البصر من حال الأبصار ، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه فى كيفية الإحساس ، ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج والتدريب

مع انتقاد المقدمات والتحفظ من الغلط فى النتائج ، ونجعل غرضنا من جميع ما نستقريه ونتصفحه استعمال العدل ، لا إتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق الذى يثلج الصدر ، ونصل بالتدرج واللطف إلى الغاية التى عندها يقين اليقين . ويظهر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف وتنحسم به مواد الشبهات .

وما نحن مع ذلك براء مما هو فى طبيعة الإنسان من كدر البشرية ، ولكننا نجتهد بقدر ما هو لنا من القوة الإنسانية ومن الله نستمد العون فى جميع الأمور »

وقد كشف أن غرضه من بحوثه : « استعمال العدل لا إتباع الهوى » . وقاعدته التجرد عن الهوى والانصاف بين الأراء .

قال الدكتور مصطفى نظيف : إن ابن الهيثم قد عمق تفكيره إلى ما هو أبعد غوراً مما يظن أول وهله ، فأدرك ما قال به من بعده من أمثال : ماك وكارل بيرسون وغيرهما من رجال العلم الحديث فى القرن العشرين .

وقد استدل ابن الهيثم فى جميع بحوثه فى الضوء على القواعد والقوانين الأساسية بتجارب ، واستعان بإجراء التجارب بالمعنى الذى نعنيه الآن ، وذهب إلى أبعد من ذلك ، فلقد أدرك قيمة التجربة فى البحوث العلمية . كان يجمع بين مقدرته الرياضية وكفايته العلمية الممتازة التى يدل عليها صنع الأجهزة . وأبرز مجالاته : عنايتـــه بالقياس فهو بعد أن يثبت المبادىء الأولية بالتجربة يتخذ تلك المبادىء قضايا يستنبط منها بالقياس النتائج التى تفضى إليها ، ويشرح على هذا النمط كثيراً من الظواهر الهامة فى الضوء .

وقد استفاد من بحوث من سبقوه ، وأعاد النظر فى كل الأمور ، ونظر فيها نظراً جديداً لم يسبقه إليه أحد من قبله ، وأتم فى هذا النظر وجهة جديدة لم يولها أحد من المتقدمين ، وأصلح الأخطاء وأتم النقص وابتكر المستحدث من المباحث .

٥ — فى مجال اللغة العربية

كانت « اللغة العربية » سابقة للقرآن والإسلام والفكر العربى الإسلامى . غير أن نزول القرآن باللغة العربية كان بعيد الأثر فى تطور هذه اللغة واتساع آفاقها فى عالم الإسلام، بعد أن كانت لغة قاصرة على الجزيرة العربية ، ثم امتدت من بعد إلى أوربا ودخلت عشرات، من قواميس اللغات فى الشرق والغرب . ولولا الإسلام لظلت اللغة العربية قائمة داخل حدود شبه الجزيرة محصورة بين الجبال ولما أصبحت بعد لغة عالمية .

واللغة العربية إحدى اللغات السامية المتعددة : الكلدانية والعبرانية والفينيقية والسريانية والأشورية والبابلية والحبشية، وقد أمضت عمراً طويلا قبل الإسلام ومرت بأطوار نمو متعددة خلال أكثر من ألف عام قبل الاسلام حين اختلطت مع العبرية ، وفى عهد تشعب القبائل العدنانية من ذرية إسماعيل ، فقد كثرت علاقات القبائل لما تباعدت فاتسعت دائرة معاملاتها ثم اختصت قريش بتهذيب اللغة ، ولما كان لها سدانة الكعبة قبل الاسلام غدت مثابة للقبائل العربية التى كانت تجتمع فى موسم الحج ، تتعامل وتتعارف ، فكانت قريش المضيفة تسمع من لهجاتهم وتأخذ ، مارق ومهل ، وكان للأسواق التى عرفت بها قريش وسوق عكاظ خاصة بين نخلة والطائف ، أبعد الأثر فى تهذيب اللغة ، وكان لرحيل العرب إلى الشام واليمن وفارس والحبشة للتجارة أثره فى دخول ألفاظ عربية يونانية وحبشية وعبرية . كان لهذا كله أثر فى اللغة العربية فى لهجاتها المتعددة وبطونها المختلفة . وكانت لغة قريش هى أرق هذه اللهجات وأعذبها وأشملها وبها نزل القرآن الكريم .

* * *

ولقد أثر «القرآن» فى اللغة العربية تأثيراً كبيراً يتمثل فى المحافظة على وحدة اللغة العربية كما إتسعت ثروة اللغة العربية بالاسلام وأكسبها القرآن حياة جديدة إذا حلت لواء العلم ،

فوسع آفاقها وأضاف إليها مصطلحات دينية وفقهية وأدبية جديدة وأدخل إليها ألفاظاً متعددة ، فى مختلف المجالات ، فى مقدمتها الألفاظ العلمية والفلسفية بترجمة كتب اليونان والفرس والهنود إلى العربية ، فقد دخلت فى العربية ألفاظ متعددة من اللغات اليونانية والرومانية وفى مقدمتها الاصطلاحات الطبية والكيماوية والفلسفية والطبيعية والرياضية والفلكية .

وكان لحركة تطور العقيدة والشريعة أكبر الأثر فى خلق مصطلحات دينية وشرعية وفقهية ولغوية ، وكانت ألفاظها موجودة قبل الاسلام ولكنها كانت تدل على معان أخرى ، فتحولت للدلالة على ما يقاربها من المعانى الجديدة ، من ذلك كلمة (الصلاة) وكان مفهومها قبل الاسلام (الدعاء) وكذلك الاصطلاحات الفنية كالايلاء والظهار والعدة والحضانة والنفقة والاعتاق .

وكذلك اتسع مجال الاصطلاحات اللغوية التى احتضنتها علوم النحو والعروض والشعر والأدب وغيرها من أسماء البحور وضروب الأعراب والتصريف ، وهى كثيرة جداً حتى أصبح للفظ الواحد معنى فقهى وآخر لغوى وآخر عروضى وآخر دينى مما لا يمكن حصره .

كما محا القرآن ألفاظاً قديمة ذهبت بذهاب عقائد الجاهلية وعاداتها ، فهناك مئات الألفاظ التى بطل استعمالها . وهناك ألفاظ أخرى تحولت معانيها .

ولعل أبرز مظاهر حيوية اللغة العربية هى قدرتها على تقبل كل ما ترجم إليها فى العصر العباسى من الفلسفة والحكم والطب والكيمياء والمنطق والكثير من العلوم .

* * *

وقد أولى المسلمون « اللغة العربية » اهتماما كبيراً كاهتمامهم بالفقه والفلسفة والتاريخ وعرفوا لها مكانتها الضخمة بحسبانها عاملا هاما وحدتهم كامة ، فضلا من أنها حملت كلمة القرآن ودعوة إلى الإسلام إلى العالمين ومن ثم قاموا على دعمها فى مواجهة الخطر الذى أخذ يواجهها حين فشا اللحن ونشأت الكلمات الأعجمية وبدأت الألسن تنحرف فى نطق الكلمات العربية .

وقد حرص العلماء المسلمون على تجنب هذا الخطر الذى أخذ يهدد اللغة العربية حتى لايتأثر به الشعراء والكتاب والأدباء ورجال السياسة ، ومن ثم وضعوا القواعد النحوية والصرفية لتكون سياجا واقيا . ومن ثم سارعوا بجمع اللغة من أصولها وانبثوا بين عرب البادية وكان لعلماء البصرة والكوفة دور فعال فى استخلاص قواعدها ومذاهبها اللغوية وجمع المادة اللغوية التى كانت أساس القواعد اللغوية ، وتم إنشاء المعاجم التى صارت من أعظم المراجع المعتمد عليها فى البحث والموازنة .

وفى مقدمة العاملين البارزين فى هذا الميدان : أبو الأسود الدؤلى والخليل بن أحمد وسيبويه والفراء .

وكان للسجال بين مدرستى الكوفة و البصرة أثره فى تنمية اللغـــة وصقل علومها ، وكان مذهب البصريين يؤثر التعمق فى الدقائق النحوية بينما كان مذهب الكوفيين يتجه إلى واقع الاستعمال اللغوى ويوجه عنايته إلى فروق اللغة وتعبيرات أهل البادية .

وكان علم النحو فى نشأته عملا عربيا مبتكراً

ولم يكد يتسع نطاق عالم الإسلام حتى أصبحت اللغة العربية « لغة عالمية » فقد سيطرت على الممالك والشعوب ، وأصبحت اللغة الرسمية فى كل البلاد التى حل بها العرب حيث خلفت اللهجات التى كانت مستعملة فى تلك البلاد كالسريانية والقبطية واليونانية والبربرية والفارسية ، وأكثر من هذا أنها اكتسحت أوربا حيث اضطر رجال الكنيسة إلى تعريب مجامعهم بها ، ثم لم تلبث أن دخلت اللغات الأوربية فى مرحلة الترجمة من العربية إلى اللغات الأوربية فى أوائل النهضة — وفى المعاجم الانجليزية زهاء ألف كلمة عربية وفى اللغة الأسبانية سبعة عشر فى المائة من مجموعها من الكلمات العربية .

وأثر القرآن أثره الشديد فى جميع اللهجات العربية وفى جميع أنحاء الجزيرة ، وبالجملة فإن القرآن والإسلام قد رفعا من شأن اللغة العربية حتى صارت إحدى اللغات الرئيسية فى العالم .

وكان أعظم أثر للقرآن فى اللغة العربية أنه حماها من إنفصالية اللهجات الكثيرة المختلفة، فالقرآن هو الذى لم شمث العرب ودفع المسلمين جميعا إلى أن يحافظوا على اللغة العربية محافظة شديدة، وكان للغة العربية أثرها فى لغات المسلمين الجديدة : الفارسية والتركية والأوردية والملاووية والسواحلية التى اشتملت على عدد ضخم من الألفاظ العربية وكتبت بالحروف العربية . أما اللغة الفارسية الإسلامية التى نشأت فى أواخر القرن الثالث الهجرى فقد كتبت بالخط العربى واشتملت على كلمات عربية كثيرة ، فضلا عن أنها أخذت اصطلاحات العلوم والأداب كلها وموازين الشعر وقوافية، وقد اختص الباحثون الألفاظ العربية فى الشعر الفارسى بما لا يقل عن ربع ألفاظة، وهى فى النثر تبلغ النصف أحيانا وتزيد عليه . وأوزان الشعر الفارسى وقوافيه وكل إصلاحات العروض والقوافى مأخوذة من العربية ، وكذلك السجع فى النثر وفنون البلاغة واصطلاحها واصطلاحات العلوم . أما فى اللغة التركية فقد تلقت تأثيراً مباشراً وتأثيراً آخر بواسطة اللغة الفارسية ولما نشأت التركية الشرقية فى تركستان والتركية العثمانية أخذتا من الألفاظ العربية والفارسية كثيراً واستأثرت اللغة العربية بأمهات كتب العلم فى البلاد التى تتكلم التركية .

وكذلك اللغة الأردية فقد كتبت بالخط العربى كالفارسية والتركية . واشتملت على كثير من الألفاظ الفارسية والعربية واستمدت من لغة القرآن ولاتزال تستمد ألفاظها .

وقد عرفت اللغة العربية بالخصب والغنى فى صيغ القواعد ولقد كان من أبرز خصائصها قدرتها على النمو فى مجالات ستة : هى الإبدال (وضع ألفاظ جديدة للدلالة على المعانى الطارئة) .

والاشتقاق (أخذ كلمة من كلمة أخرى مع تناسب بينها فى المعنى وتقارب فى اللفظ) والقلب ويسمى (الاشتقاق الكبير) والابدال ويسمى (الاشتقاق الأكبر) وهو أن يكون بين اللفظين تناسب فى المعنى — والنحت : نوع من أنواع الاشتقاق وهو أن يعمد إلى كلمتين أو جملة كلمات فينشىء من مجموع حروف كلماتها كلمة واحدة - والتعريب : وهو تحويل كلمة اعجمية إلى عربية .

وبالجملة فإن أبرز خصائص اللغة العربية هي : النحت والإبدال والقلب والتصحيف وأسماء الاضداد ودلالة اللفظ الواحد على معان كثيرة .

* * *

وقد واجهت اللغة العربية شبهات كثيرة كان أبرزها القول بعجزها أن يكون « لغة علم » وقد أكدت حركة الترجمة الضخمة في العصر العباسي مرونة اللغة وقدرتها في هذا المجال بما يدحض دعوى خصومها .

كما واجهت شبهة «الترادف» فقد ردد الكثيرون بغير وعي أن في اللغة ألفاظا مترادفة للاسم الواحد أو المعنى الواحد . وقد أنكر اللغويون الأصوليون القول بوجود الترادف وكشف أمثال أبو علي الفارسي والمبرد وأبي منصور الثعالبي وابن فارس وأبو هلال العسكري في مؤلفاتهم المتعددة الفروق اللغوية بين الألفاظ المترادفة ، وبينوا اختلاف الدلالات باختلاف الألفاظ .
وتقول الدكتورة بنت الشاطيء في هذا الصدد : أن القرآن يحسم قضية الترادف حيث يشهد التتبع الدقيق لألفاظة في سياقها انه يستعمل اللفظ بدلالة محددة منضبطة لا يمكن معها أن يقدم لفظ مقام آخر في المعنى التي ورد فيه .

والخلاصة أن اللغة العربية :

- انتصرت على لغات الشعوب .
- انتصرت كلغة علم قبل انتصارها كلغة تخاطب .

٦ — فى مجال التاريخ

استمد المفكرون المسلمون من القرآن منهجهم فى كتابة التاريخ ، وهو منهج تقديم العبرة من الأحداث فى سبيل تحقيق رسالة الاسلام وبلوغ الحق .

واتخذ المؤرخون منهج « تحقيق الحديث » فى كتابة تاريخ الاسلام .

وإذا كان علم الحديث هو علم إسلامى خالص أصيل ، يتمثل فيه منهج الفكر الاسلامى فى التحقيق العلمى ، فقد كان له أبعد الأثر فى علوم العربية أدت إلى تطور دراسات متعددة ، فضلا عما له من الأثر الواضح فى علم التاريخ عند المسلمين .

وقد أولى المؤرخون « تحرير النص » عناية كبرى بتحقيق الاسناد ، وأن لم يبلغ الاسناد فى التاريخ ما بلغه فى الحديث ، إلا أنه كان كبير الأثر فى كتب الطبقات ، ويؤكد روزينتال أن تقسيم الطبقات الذى قام به الفكر العربى الاسلامى هو أقدم تقسيم زمنى وليس له أى علاقة فى الأصل بطريقة الترتيب تبعا للسنين التى كانت مألوفة فى تقاليد التراجم الأغريقية .

وقد كان لمران العلماء المسلمين على أساليب النقد للحديث ومعرفة الصحيح من الزائف أثر كبير فى نقد الروايات التاريخية ومعرفة ما يوثق به منها وما لم يوثق ؛ « حتى ليقال أنه لم يجىء بعد هيردوت من يضارع المؤرخين المسلمين فى دقتهم وعظمتهم » وقد احتمل كثير من المؤرخين المسلمين عناء الرحلات الطويلة فى سبيل جمع المادة التاريخية أو تحقيقها .

ولقد كان المؤرخون الأول فى القرن الثانى الهجرى فى الأغلب أخباريين ورواة أخبار ثم ظهر ابتداء من القرن الثالث المؤرخون بالمفهوم المعروف .

وقد شارك فى هذا الدور العلماء العرب والعلماء المسلمون من غير العرب ، هؤلاء الذين شاركوا من بعد فى دراسات التاريخ واللغة والفقه ، وأبرز من ظهر من المؤرخين المسلمين : ابن جرير الطبرى وأحمد بن طيفور والبلاذرى — الذى اشتهر بكتابيه فتوح البلدان وأنساب الاشراف — وابن مسكويه .

ولم تقف كتابة التاريخ الاسلامى عند جانب واحد ولم تكن – كما حاول أن يصورها بعض بعض خصوم الفكر الاسلامى – معنية بالملوك والسلالات الحاكمة، فقد اهتم مؤرخو الاسلام بالنواحى السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، كما اهتموا بسائر المظاهر الحضارية وحشدوا دقائق تفاصيلها.

وقد شملت هذه الدراسات :

× السيرة والتراجم : لحياة الرسول وخلفائه وحياة الأفذاذ والقادة الكبار.

× كتب الأسماء والألقاب والكنى الإنسان وقد حفلت بدقائق الأمور عن حياة الكثيرين من أبناء القبائل العربية.

× كتب الطبقات والتراجم كالعقد الفريد وعيون الأخبار وطبقات الفقهاء والصوفية.

× كتب الوفيات التى تضم عشرات من العلماء والفقهاء والأدباء.

× موسوعات الحصرى والجاحظ وأبو حيان التوحيدى التى ضمت أخبار الشعب بسائر طبقاته.

× كتب التاريخ : الطبرى والمسعودى وابن مسكويه وابن الأثير وابن كثير وابن الطقطقى وابن خلدون.

× كتب المغارى والفتوح : كالبلاذرى. × كتب الفتاوى الفقهية.

× كتب الحسبة. × كتب الرحلات.

كما دون المسلمون التاريخ السياسى، وتاريخ العلوم، وتاريخ الفلسفة.

* * *

وقد تطور علم الطبقات ووصل إلى أوج عظمته — كما يقول روزينتال — فى نهاية القرن الرابع الهجرى، وبلغت فن التراجم درجة من الرقى تساوى دقة المجتهدين، كما بلغ الإسناد درجة عالية من الكفاية. وقد سار مؤلفو التراجم على نهج أهل الحديث.

٧ — فى مجال التصوف

الفكر الاسلامى منهج فى المعرفة للبحث عن الحق ، وله طريقان : المعرفة الحسية العقلية ، والمعرفة الروحية . « والتصوف الاسلامى » فى مقياس تكامل الإسلام وشموله شق من أسلوب المعرفة ، ولقد كان التصوف لغة عالمية سابقة للاسلام وله اتباعه فى مختلف الأديان والملل والنحل .

وفى تاريخ الفكر الاسلامى ومن خلال حركته نجد تياران هما : تصوف الاسلام ، والتصوف الاسلامى .

(١) فتصوف الاسلام مرتبط بالقرآن ومستمد منه ، وسائر على نهج السنة ملتق بالشريعة لا يتعارض معها ويقوم على محاسبة النفس ، والزهد فى الدنيا وتوطين القلب على الرحمة والمحبة والتحلى بمكارم الأخلاق .

وقد نشأ هذا التيار فى عصر الرسول واستمر قائماً على أساس حفظ أحكام السنة وتطبيقها حرفيا بعيداً عن الرهبانية . والمعروف أن الإسلام لم يدع إلى الرهبنة ، بل هو صريح فى إنكارها بنص القرآن ، ولكنه دعا إلى العبادة والورع والصوم والصلاة ، وقد قام تصوف الإسلام على أساس الزهد ، وفق مفهومه الأصيل التى صوره رسول الله .

« ليست الزهادة فى الدنيا بتحريم الحلال ولا إضاعة المال ، ولكن أن يكون المرأ بما عند الله أوثق منه بما فى يديه » .

وتصوف الإسلام يتمثل فى تجربة روحيه خاصة ، أداته «القلب» الذى يختلف عن «العقل» ، ومنهجه السلوك أو المجاهدة أو الرياضة الروحية التى تهدف إلى تخليص النفس وتطهيرها من الادران لتصبح أكثر استعداداً لفهم الحق .

أما التصوف الإسلامى فإنه قد مر بمراحل أربع :

(١) مرحلة الزهد والنسك ممثلا فى حياة الحسن البصرى وابراهيم البلخى ، والفضيل ابن عياض ، وذلك خلال القرن الأول والثانى للهجرة ويتمثل هذا فى التقشف فى الأكل والشرب واعتزال الناس والانقطاع إلى الله .

(٢) مرحلة التصوف العملى : وطريقه تصفية النفس ومجاهدتها ورياضتها والانتقال بها من حال إلى حال ، وإبطاله فى هذه الفترة : الكرخى والبسطامى والجنيد وذلك تصوف القرن الثالث .

(٣) مرحلة التصوف الفلسفى : وتلك هى المرحلة التى دخلت إلى الفلسفة منها مفاهيم الفلسفات اليونانية والهندية ، وأثارت قضايا الحلول والاتحاد ووحدة الوجود ، وذلك خلال القرن الرابع الهجرى وأبرز رجاله : الحلاج والسهروردى وابن الفارض وابن عربى .

(٤) ثم ظهرت الطرق الصوفية ، حين أنشأ عبد القادر الجيلانى عام ٥٦١هـ طريقته ، ثم تعددت الطرق . وقد بدأ التصوف شأنه شأن كل قطاعات الفكر الاسلامى مستمداً مفهومه من القرآن ، ثم تحول بالتدريج ، وبلغ مرحلة الغلو وانحرف عن مبادىء الإسلام ، وفى هذه المرحلة تأثر التصوف بالفكر الأجنبى سواء أكان فارسيا أو برهميا أو أغريقيا .

وكان لاتصال الفكر الإسلامى العربى بالثقافات والفلسفات الأجنبية آثاره الخطيرة ، ومنها أثره فى التصوف .

ويتمثل هذا الأثر فى :

- دخول نظريات جديدة ليست من مفاهيم الإسلام قوامها وحدة الوجود والحلول والاتحاد .
- عصمة الولى وسقوط التكليف عنه . وارتباط العلم بالحقيقة بالاستغناء عن العبادات المشروعة .
- القول بأن للشريعة ظاهراً وباطنا .

وتصوف الإسلام فى حقيقته لا يقر مذهبا يقول بحلول الله فى جسد إنسان أو فناء الذات الإنسانية فى الذات الالهية .

ومن الناحية التاريخية يمكن القول بأن مرحلة الترف والغلو المادى التى مرت بالمجتمع الاسلامى قد واجهت رد فعل لها ، يتمثل فى ظهور دعوة الزهد التى كان من قادتها « الحسن البصرى » .

غير أن توسع مفهوم التصوف من بعد وبروزه ، إنما جاء على أساس الانحراف الذى أصاب الفكر الاسلامى حين تمزقت جبهة مفهومه القائم على « التكامل والوسيطة » وحين أنكر العقليون مفهوم الوجدان والضمير والبصيرة كأسلوب فى البحث عن الحق ، وحين أنكر الزهاد قدرة العقل فى الوصول إلى الحقيقة المطلقة .

وبذلك إنفصل منطق العقل عن مفهوم الذوق ، بينما يتمثل الفكر الاسلامى أساساً : « جامعاً رابطاً بين ثقافة القلب والعقل »

وكان من نتيجة هذا الانحراف أن وقف الفقهاء عند ظاهر الشرع دون جوهره ، وقال الصوفية أن ظاهر الشرع هو الأوضاع والرسوم التى تجرى أحكامها على الجوارح ، بينما جوهر الشرع هو الأعمال الروحية التى تجرى أحكامها على القلوب وبدأت بذلك تفرقة واضحة بين المعرفة الحسية والمعرفة الروحية .

وفى هذه المرحلة اعتمد الفلاسفة على العقل وحده ، واعتمد الصوفية على البصيرة وحدها ، ورأى كل منهما أن أسلوبه فى المعرفة هو الأسلوب الوحيد والأصح وأن أسلوب الآخر أقل فاعلية وأثراً .

ولم يكن دور التصوف بارزاً فى هذه المرحلة ، إذ كان قد تغلب عليه : علم أصول الدين دفاعا عن الإسلام وعلم أصول الفقه مقننا للشريعة ودور الفلسفة متطوراً إلى العلم التجريبى .

٨ — فى مجال الأدب

« الأدب العربى » أقدم من الفكر العربى، الإسلامى ، كان له شعره ونثره قبل نزول «القرآن» الذى كان عاملا ضخما فى تطوير الأدب العربى وكان أثر القرآن فى الأدب العربى واضحاً فى طريقة الأداء وفى المضمون على السواء . فضلا عن أنه أحدث آدابا جديدة لم تكن من قبل وأبطل بعض الآداب .

وكانت آداب الجاهلية تتمثل فى الشعر والخطابة .

وكان للاسلام أثره فى أنه غير مفهوم الشعر ودرجته فقد جعله فى الدرجة الثانية للنثر فى مختلف فنونه . فقد كان لغلبة طابع التعقيل والنظرة الواقعية التى رسمها جو الحياة الاسلامية الجديدة ، ما جعل الشعر يتراجع قليلا أمام الخطابة ، وما جعل الأدب نفسه الذى كان إطاراً مستقلا ، يصبح قطاعاً فى إطار كبير هو إطار « الفكر » الذى شمل : العقائد والشريعة والتاريخ والفلسفة والتصوف والأخلاق والعلوم .

وكان لهذه الفنون المختلفة أثرها فى تطوير النثر وتطويع الأسلوب لأداء رسالته فى التعبير ، وكان مفهوم هذا أساساً هو أن الأدب أصبح قطاعا فى حياة الفكر الواسعة ، العميقة ، ولم يعد مفهوم الأسلوب هو الرصف المميق والكلمات البليغة بقدر ما أصبح أداء مضامين كثيرة فى الفلسفية والفقه والتوحيد ، ثم كان لأسلوب القرآن أثره البعيد الذى فى تطوير الأسلوب الأدبى وتطوير المضمون أيضاً ، وكان هذا التطوير قائماً على الاقتراب من الواقع .

* * *

كان للخطابة دورها الواضح فى الفترة الأولى لظهور الاسلام لاتصالها بالدعوة الاسلامية وشئون التوسع الإسلامى فأصبح الخطيب مقدما على الشاعر فى استنهاض

الهمم وجمع الكلمة . وزادت البلاغة عمقاً بالاقتباس من القرآن ، وقد سجل المؤرخون أن الخطابة بلغت عند العرب مبلغاً قلما بلغته عند غيرهم عند الأمم التي تقدمتهم كاليونان والرومان .

وكان من أبلغ الخطباء الامام على بن أبي طالب وقد نسبت إليه نماذج من الخطب ضمها كتاب «نهج البلاغة» الموسوم باسمه ، غيرأن المسلمين أولوا اهتماما كبيراً بحفظ القرآن وتفسيره وفهمه ، وكان لهذا أثره الواضح على أسلوب الكتاب ، وكان القادة يدعون إلى ترويه المثل والحكمة « رووا أولادكم ماسار من المثل وحسن من الشعر » ومن ثم صبغ « القرآن » الأسلوب العربي بصبغته فأصبح طابعه : «السهل الممتنع» ومن ثم تخلص من سجع الكهان ومن العبارات الضخمة المدوية .

كما خلص الشعر من حشو الكلام ، وأكسبه القرآن طابعاً جديداً ، فتخلص من التركيب الغريب . وكان لأثر الاسلام في تغيير مفاهيم العقلية العربية أثره في الأدب ، فقد كان العرب يتسمون بالشجاعة والكرم ، وكانت الشجاعة والكرم بمفهوم ما قبل الاسلام تتمثل في الأدب العربي : شجاعة فيها عنف الاستطالة وكرم فيه الاعلان عن النفس والإدلال بالعطاء ، فلما جاء الإسلام أبقى على الشجاعة والكرم ، ولكنه حول مفهومهما : فاصبحت الشجاعة في سبيل نصرة الحق والكرم من أجل رضاء الله وحده ، كما قضى على العصبية القومية والجنسية ، وأشاع بين الناس الاخوة والمساواة والمحبة « أن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ، كلكم لآدم وآدم من تراب ، ليس لعربي على أعجمي فضل إلا بالتقوى » فقد أصبحت السيادة لاخوة الاسلام : لا للنسب ، وأصبح الاخاء في الله لا لعصبية الجنس والدم .

ولا شك تابع الأدب العربي بعد الاسلام هذه المفاهيم في مضمونه ، ومن ثم ضاقت دائرة الشعر وانضوت الخطابه تحت لواء القرآن ، وغلب الفكر على الأدب الخالص

وتولدت ثقافة واسعة النطاق فى مختلف جوانب الاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق تفسيراً لمنهج القرآن فى بناء نظام الإسلام بوصفة دستور الأمة ، وكان للحديث النبوى أثره الضخم — بعد القرآن — فى الأدب العربى أسلوبا ومنهجاً ، وكان أبرز آثار الأدب العربى اتجاهه نحو الدفاع عن الاسلام ودخول المساجلات والمعارك الجدلية الضخمة التى ثارت بين المعتزلة أرباب الأديان والفلسفات المختلفة . وقد أعطى الفكر الاسلامى للأدب طابع الفكر مع المحافظة على مأثور الكلام الجميل ، فارتبط الأدب بالحياة . وقد تمثل هذا الطابع فى الشعر العربى الاسلامى من خلال قيم مختلفة أبرزها : تقدير القوة والفروسية ، الزهد والروحية ، التسامى والاتجاه المثالى ، النظر الفلسفى ، الغزل والترف ، كما نشأ شعر المدائح النبوية ،

وفى مجال النثر : ظهرت فنون الخطبة والرسالة والمناظرة والحوار والسيرة والمقال ومهما قيل من أن الدراسات المتصلة بالتوحيد أو السياسة أو الأخلاق هى « فكر » وليست « أدب » فإنها كانت دائماً مصاغة فى أسلوب فنى ، وهكذا بدأ التلاحم العضوى بين الفكرة الاسلامية والانتاج الأدبى .

ولا شك كانت نظرة القرآن إلى « العلم » بعيدة الأثر فى غلبة النظرة « العقلية » على النظرة « الشعرية » الخالصة ، وقد حاول جوستاف فون جرينبادم تصوير العلاقة بين روح الاسلام والنتاج الأدبى على هذا النحو : أن وحدة الآداب التى يمكن أن نسميها إسلامية — لأن أربابها اندمجوا معاً فى دين واحد — ظلت سليمة متماسكة الأطراف لأن أصحابها توحدوا بالانضواء تحت سلطان مبادىء تنص على الشكل وطريقة التعبير .

* * *

غير أن الأسلوب العربى لم يلبث فى منتصف القرن الرابع الهجرى أن طغت عليه

« موجة » السجع » نتيجة لغلبة النفوذ الفارسي على بلاطات الأمراء ، وظهور طائفة من الكتاب الذين تأثروا السجع وكلفوا به أمثال أبي الفضل بن العميد وأبي بكر الخوارزمي والصاحب بن عباد ، فقد اتجهوا إلى السجع وألوان البديع ، وإن كان الأدب العربي قد عرف السجع ، قبل ذلك عفو الخاطر وفيض القريحة . ثم ظهر فن المقامات وهو نوع من سرد الحكايات تقوم على السجع دون اعتبار لقيمه .

وقد صور العلامة ابن تيمية هذا التحول في الأدب العربي فقال : أما تكلف الأسجاع والأوزان مما تكلفه متأخرو الشعراء والخطباء والمرسلين والوعاظ ، فهذا لم يكن من دأب خطباء الصحابة والتابعين ، ولا كان ذلك مما تهتم به العرب ، وغالب من يتعمد ذلك يزخرف اللفظ بغير فائدة مطلوبة من المعاني كالمجاهد الذي يزخرف السلاح وهو جبان ولهذا يوجد الشاعر كلما أمعن في المدح والهجو خرج من ذلك إلى الافراط في الكذب يستعين بالتخيلات أو التمثيلات .

٩ ــ فى مجال الفلسفة

موضوع الفلسفة أساساً هو : «معرفة حقائق الأشياء» : طبيعية أو رياضة أو ميتافيزيقية (وراء الطبيعة) فى هذا تدخل معرفة الله وهذا هو مجال الكون ، أما مجال الانسان فيشمل البحث فى سلوكه من جهة الأخلاق والسياسة ، وهذا ما سماه القدماء من المسلمين فلسفة عملية — (الدكتور الأهوانى)

وقد واجه الفكر الاسلامى موجة جديدة من موجات الانحراف حين انحط علم الكلام وفق مفهوم « الأشعرية » وازدهرت الفلسفة الباطنية .

فقد بهرت براعة اليونان فى المنطق والطبيعيات والرياضيات مجموعات الناس فأقبلوا على الفلسفة الالهية وهنا ظهر : الكندى والفارابى وابن سينا . والمعروف أن الحركة الفلسفية فى الفكر العربى الاسلامى قد استمدت خطوطها الأولى من جوهر القرآن ، وحاولت أن تقارب بين مترجمات الفلسفة اليونانية وبين مفاهيم الاسلام — والواقع أن هذه الحركة الفلسفية كانت مرحلة وسطى بين علم أصول التوحيد (الكلام) وبين العلم التجريبى ، وكان معظم الذين اشتغلوا بالفلسفة رواداً للحركة العلمية التجريبية التى قادها الفكر الإسلامى وسار بها شوطاً طويلا . والواضح أن حركة الفكر الاسلامى لم تنقسم ولكنها سارت فى طريقها إلى هدف واحد هو « البحث عن الحق » ، وإكمال المعرفة فى مختلف جوانبها ، والانفتاح على مختلف مفاهيم الفكر الانسانى والانتفاع بها فى سبيل الوصول إلى الحق .

ومن هنا فقد بدأ علم الكلام إسلامياً خالصاً ، ولكنه استفاد بأساليب المنطق والجدل اليونانى ومنها علم الكلام ، وقد أدى دوره كاملا فى مواجهة الحملات التى قادها خصوم الاسلام . ثم ظهرت الفلسفة كتطور للكلام ، وإذا كان منهج الكلام هو الجدل فإن منهج الفلسفة هو البرهان العقلى — وكان هدف الفلسفة الاسلامية : البحث عن الكون والانسان فى ضوء تعاليم الاسلام ، وفى مجال الكلام ظهر النظام والعلاف والأشعرى وفى

مجال الفلسفة ظهر الكندى والفارابى وابن سينا ، ولم يقف مجال الفلسفة عند العقائد ، ولكنه شمل الرياضيات والطبيعيات ، ومن ثم تولد منه العلم التجريبى الذى خاضه الفلاسفة جميعاً .

وإلى الفلسفة الألهية (فما يتعلق بالميتافيزيقا وما وراء الطبيعة) وحدها وجهت سهام النقد ، أما فى مجال الفلسفة الطبيعية والرياضية فقد حققت نجاحاً كبيراً . وكان أبرز ماحققت بناء « المنهج التجريبى » الذى قامت عليه أسس الحضارة المعاصرة . وفى مجال الرياضيات والطب والفلك برع فلاسفة المسلمين (وهذا هو مجال حركة العلم التجريبى) .

أما فى مجال الفلسفة النظرية : الميتافيزيقيا وما وراء الطبيعة فيجب التفريق بين الفلسفة الإسلامية وفلسفة الإسلام . ففلسفة الإسلام : فلسفة قرآنية من حيث ما أشار إليه القرآن من أصول النظر ، ومصدر الحكمة فى القرآن : العقل والقلب معا ، ولها بهذا المفهوم خصائصها ومميزاتها فى النظر للكائنات ومبدع الكائنات والإنسان ، ولها شخصيتها المستقلة ولها منطقها الخاص . وهى فلسفة شمولية تنظر فى العلة والمعلول والسبب والمسبب والمخلوق والخالق . والحق أن فلسفة الإسلام تلتقى مع مفهوم الإسلام نفسه وتنشد نفس غاية الدين .

والوحى والعقل مصدران المعرفة فى الفكر العربى الاسلامى ، من أجل هذا لزم أن يكون بينهما تناسق تام فيما يمنحان من معارف ونتائج ؛ ويرى الباحثون : أن الشريعة والفلسفة تتفقان فى الدعوة إلى الخير والحث على الفضيلة والارشاد الاصلاح ومحاولة الشمول فى النظرة إلى الكون . فالشريعة تعتمد - فى مفهوم الخير والفضيلة والاصلاح — على الوحى ، أما الفلسفة فتعتمد فى ذلك على النظر الاجتهادى ، والشريعة تقرر الخير والشر والحلال والحرام والفضيلة والرزيلة ، أما الفلسفة فتنتهى إلى ذلك بالاستدلال وتنساق إليه بالبرهان والصالح العام .

غير أن الفلسفة الاسلامية لم تقف عند هذا الحد ، فقد تطورت وأخذت تهدد من جديد مفهوم الاسلام (المتكامل الوسط) ، كما هددته المعتزلة من قبل ، ويتمثل هذا التهديد فى الانفصال عن مفهوم التكامل والوسطية التى هى طابع الاسلام والفكر الاسلامى . والحق ان الفلسفة ليست إلا قطاعا من الفكر الإسلامى الشامل المتكامل ، فهى جناح من أجنحته لها دورها ورسالتها فى مرحلة معينة ، وإزاء تحدى معين ولا يمكن فصلها عن : الفقه والعقائد والتصوف . والمعروف أن المحدثين المسلمين كانوا يحاولون الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه

بوسائل يسيرة بسيطة مستمدة من الحديث النبوى والسنة ، غير أن اصطناع خصوم الإسلام للفلسفة اليونانية كسلاح بعيد الأثر فى مواجهة الإسلام دفعت المسلمين إلى استعمال نفس السلاح واصطناع نفس الأسلوب فى مواجهة مساجلات أصحاب الأديان والمذاهب ، وقد بدا ذلك فى منهج المعتزلة وعلماء الكلام ، ثم توسع واستقل وأصبح منهجاً فلسفياً كاملا مع توسع الترجمة والنقل من السريانية واليونانية والفارسية والهندية .

غير أن موقف مفكرى المسلمين إزاء الفلسفة اليونانية لم يكن موقف المقلد الذى يأخذ ما يصل إليه من العلم دون أعمال الروية فيه ، بل كان موقفهم موقف الناقد الذى يختار ما يلائم حاجته .

فقد أخذ المسلمون من فلسفة أرسطو ما وافق مقازعهم من استدلالات عقلية وأقيسة منطقية ، ثم عملوا على التوفيق بينها وبين (أصول) الفكر الإسلامى . وتقدم فى هذا المجال ثلاثة من كبار فلاسفة الإسلام : الكندى ، والفارابى وابن رشد ، وقد تمثلت الفلسفة فى أول حركتها جامعة بين : العلم والفلسفة .

(١) ميدان العلم ممثلا فى الرياضيات والمنطق والطبيعيات .

(٢) وميدان الفلسفة ممثلا فى الإلهيات .

أما مجال العلم فقد انفصل من بعد وحقق نتائج هامة .

أما ميدان الفلسفة فقد اشتغل بالإلهيات التى كانت موضع جدل كبير ، وكانت لها أثار بعيدة المدى . ويرجع ذلك أصلا إلى الفوارق الطبيعية بين مفهوم اليونان فى مجال العقائد والألوهية والنبوة وما وراء الطبيعة والغيبيات — وبين مفهوم الإسلام .

والحق أن الفلاسفة المسلمين لم يكتفوا بنقل الفلسفة اليونانية إلى العربية ، بل كانت لهم وجهة نظر واضحة مستقلة ، وكان لهم موقفهم الصريح فى كل ما يختلف مع القيم الأساسية للاسلام : وخاصة فى موضوع التوحيد والنبوة

وقد ظهرت فلسفة ابن سينا مكتملة وأكثر تفصيلا من فلسفة أرسطو الأولى ، إذ سكت أرسطو عن الكلام فى أصل الكون وتكلم كلاما موجزاً عن الله ، فلما جاء ابن سينا أفاض فى الكلام عن الله والملائكة وحاول التوفيق بين العقل والإيمان .

وقد حاول الفلاسفة المسلمون أن يؤكدوا أن الشريعة والفلسفة يتفقان فى الدعوة إلى الخير والحث على الفضيلة والإرشاد إلى الإصلاح ، ومحاولة الشمول فى النظرة إلى الكون على أساس أن الشريعة تعتمد فى مفهوم الخير والفضيلة والإرشاد إلى الإصلاح على نص مقدس وحكمة علوية وإلهام إلهى . بينما تعتمد الفلسفة فى ذلك على النظر الاجتهادى والشعور الوجدانى ، وأنه بينما تقرر (الشريعة) الخير والشر والحلال والحرام والفضيلة والرزيلة عن طريق الوحى ، فإن (الفلسفة) تنتهى إلى ذلك بالاستدلال وتنساق إليه بالبرهان .

ولقد وقف المفكرون المسلمون موقفا استقلاليا مستمدا من جوهر الإسلام فى نظرتهم إلى الفلسفة اليونانية فلم يقبلوها كاملة . هو وردوا منها ما لم يوافق المقومات الأساسية للاسلام ، وحاولوا التوفيق بين ما اقتبسوا وبين هذه المقومات .

وكان أساس منهجهم « الاتفاق بين الحكمة والشريعة » ، وقرر الفارابى أن الفلسفة والشريعة يلتقيان فى وحدة المصدر ووحدة الواسطة ، أما وحدة المصدر فإن مرد الشريعة إلى الوحى والوحى من الله ، وأن مرد الفلسفة إلى الطبيعة والطبيعة من صنع الله .

أما وحدة الواسطة فإن النبى والفيلسوف — كلاهما — يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبى بالوحى ، ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال .

كما قسم الفارابى الوسائل التى تتم بها المعرفة إلى ثلاثة أنماط :

(١) حسية : تتصل بالحواس والمخيلة : وموضوعاتها : عالم الطبيعة .

(٢) عقلية : تتم بالاستدلال البرهانى أو النظر الاستنباطى (وموضوعها العلم الرياضى)

(٣) اشراقية : تنال بالحدس والالهام وموضوعها عالم الربوبية .

وقال أنه لا يجوز بوجه من الوجوه أن تستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما ، لتحصيل المعرفة فى موضوع آخر فلا تقلس الأمور الإلهية بالحس ، ولا الحسية بالإلهام .

كما أخضع الكندى الفلسفة لأغراض الشريعة وألحق تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ومبادىء الفلسفة .

أما ابن رشد فقد رد على ما وجه للفلسفة من نقد وفصل بين الفلسفة والدين فى العمل ، وجمع بينهما فى أن لهما هدفا واحداً هو توجيه نشاط الإنسان إلى بلوغ الكمال.

والحق أن الغزالى وابن تيميه وابن حزم لم يعارضوا الفلسفة ككل بل عارضوا أخطاءها ، فقد نقد الغزالى «الفلسفة الإلهية» . ونقد ابن تيمية « المنطق» وقال : أن للمسلمين منطقا مستمدا من القرآن وعارض ابن حزم ما خالف ظاهر الدين من أرائهم وأسس تفكيرهم وتفاصيله وجاء بنظرية المعرفة — وهى أعلى ما بلغ الفكر الإسلامى فى جميع عصوره .

والخلاصة :

- هدف الفلسفة الإسلامية هو تزويد العالم بنظرية تامة عن وحدة الكون ترضى الذهن كما ترضى الدين .
- محاولة التوفيق بين الجانب الأخلاقى والروحى للعلم .
- التوحيد والتنزيه .
- تأكيد القول بأن الإسلام لا يعرف إلا مرتبتين فوق الإنسانية هما : مرتبة الألوهية ومرتبة النبوة .
- اختلاف الفلاسفة المسلمون عن الفلسفة اليونانية حيث قامت اليونانية على الثنائية التى يتقابل فيها الله والمادة الأزلية بينما صان المسلمون وحدانية الله ونزهوه عن ملامسة المادة.

(٤)

« أزمة الشعوبيـــة »

(١) فى مواجهة التحلل والانحراف : الحسن البصرى
(٢) الرد على الزنادقة : الهذيل بن العلاف والنظام
(٣) التحرر من التقليد : ابن حزم
(٤) انحراف المعتزلة وقضية خلق القرآن : أحمد بن حنبل
(٥) الرد على الشعوبية : الجاحظ
(٦) مواجهة انحراف مفهوم التوحيد : الأشعرى
(٧) دحض الباطنية وفلسفة الألهيات : الغزالى
(٨) مقاومة انحراف التصوف : ابن تيمية
(٩) الأدب والشعوبية : . . .

واجه الفكر العربى الاسلامى أولى أزماته فى نفس مرحلة تبلوره، خلال توسع عالم الإسلام وانصهار الأجناس والأمم المختلفة فيه . وفى مواجهة حركة وحدته وتشكله بمواجهة الفلسفات والأديان والمذاهب المختلفة .

وكان لابد فى مرحلة « بلورة الفكر وانصهار المجتمع » من موجة حوار ضخم وسجال عنيف ومقارنات واستخلاصات من شأنها أن تصهر الفكر الإنسانى الوافد وتأقلمه وتصهره فى بوتقة الإسلام ، وتقدم منه أيدلوجية حية وفق مفاهيم الإسلام ، وفى إطار مقوماته الأساسية ، غير أن حركة البلورة لم تجر على أرض منبسطة ، ولم تتح لها أحداث التاريخ أن تتشكل فى يسر وسهولة . فقد كانت التحديات التى تواجه الاسلام جد خطيرة ، تتمثل فى القوى الثالية التى كانت تتآمر على الإسلام وتحاول أن تدمره .

وقد تمثلت هذه الحركة فيما نطلق عليه : « أزمة الشعوبية »وهى حركة سياسية ضخمة تهدف إلى اقتلاع النظام السياسى الإسلامى ، وهى فى أعماقها تنطوى على حركة فكرية هى ما يستهدفه بحثنا هنا ، فالموجة الشعوبية الفكرية المنبثقة من الحركة الشعوبية السياسية الكبرى كانت تتمثل فى عدة تشكيلات : الزنادقة ، الباطنية ، الملاحدة .

* * *

وقد تصدت هذه الحركة لمختلف فروع الفكر العربى الاسلامى فحاولت التأثير فيه بالتزييف أو إثارة الشبهات أو تمزيق وحدتها بتغليب جناح على آخر متطلعة إلى القضاء على مفهوم الفكر الاسلامى القائم على الوسطية والتكامل والحركة . وجرى هذا الانحراف فى ميادين : العقائد والفقه والشريعة والتصوف والكلام واللغة والأدب والفلسفة .

ويمكن تقسيم الحركات والدعوات التي برزت في مرحلة التبلور والانصهار إلى دعوات داخل نطاق الاسلام وهذه من أمثال : الخوارج والمرجئة والمعتزلة وغيرها من دعوات سياسية أو فكرية أو تجمع بينهما . وهذه دعوات تحرت مفهوم الإسلام ولم تخرج عن إطاره . هذه واحدة، أما الأخرى فهي الدعوات الهدامة التي انتسبت إلى الاسلام محاولة القضاء على دولته وكيانه سواء بالعمل السياسي أو بالفكري ، وهذه الدعوات قد خرجت أساساً من مفهوم الاسلام وإن بشرت به ويمكن أن نطلق على هذه الحركات « الشعوبية » .

ماهو جوهر الحركة الشعوبية : الواقع أننا نطلق كلمة الشعوبية على مجموع الحركات التي واجهت الاسلام والفكر العربي الاسلامي والأمة العربية باعتبارها حاملة لواء الاسلام أساساً إلى مختلف الأقطار .

ونحن نفرق هنا بين حركات الانقضاض على القيادة الاسلامية السياسية وبين حركات التآمر على جوهر الفكر الاسلامي ، ومحاولة هدم أو تدمير التشكيك في مقومات الفكر الاسلامي والاسلام نفسه ، فهذه هي التي تعنينا في هذا البحث ، والمعروف أساساً أن عملية الغزو الفكري وإثارة الشبهات هي جزء من الخطة السياسية الرامية إلى تحطيم القيادة الاسلامية السياسية وذلك بالقضاء على جذورها ومقوماتها المتمثلة في الفكر العربي الإسلامي .

وقد تمثلت هذه الحركة في دعوات أو حركات أطلق عليها أسماء مختلفة متعددة منها : الراوندية ، البابكية ، الخرمية ، المقنعة ، الباطنية ، القرامطة ، الزنادقة ، الملاحدة ، فكل هذه الأسماء أطلقت على حلقاتها المختلفة ولكنها تتجمع تحت هدف واحد . هو هدم الاسلام ، وذلك بالعمل على هدم قيادته السياسية من ناحية وإثارة الشبهات حول قضايا متعددة : كالجبر والاختيار والصفات الالهية والحلول والتناسخ وخلق القرآن ، وهي قضايا نقلت من الأديان والفلسفات القديمة ، وأريد بها إثارة البلبلة والاضطراب في مفاهيم الاسلام وقيمه الأساسية .

وقد حاولت هذه الحركة السيطرة على مختلف ميادين الفكر الاسلامى : الفلسفة ، التصوف ، التوحيد ، الشريعة ، الأدب ، الأخلاق ، اللغة ، التاريخ .

* * *

والمعروف أن الشعوبية حملت مفاهيم المجوسية والزرادشتية والمانوية والمزدكية وهى أديان ومذاهب قديمة حملتها معها لتغيير جوهر الاسلام وتحويله عن «قيمه» الأساسية وأبرز ما تحمل مفاهيم هذه الأديان والمذاهب :

أولا : القول بوجود الهين لهذا العالم ، إله الخير وإله الشر (أو إله واحد له هاتان القوتان) وكانت ترمز لإله الخير بالنور ولإله الشر بالظلمة ، ومن ثم كانت عبادة النار وتقديسها وسيلة ليظل إله الخير منتصراً فكانوا يشعلونها فى المعابد . ويرى زرادشت غلبة الخير ويرى مانى غلبة الشر .

ثانياً : القول بالاباحة الكاملة للأموال والنساء ، ويقول المزدكية أن الله إنما جعل الأرزاق فى الأرض ليقتسمها العباد بينهم بالتساوى بحيث لا يكون لأحد أكثر مما لغيره . وقد نشأ عدم المساواة بالقوة ، وينبغى أن يكون المال والنساء شركة بين الناس كاشتراكهم فى الماء والنور مع إسقاط الفروض الدينية .

فإذا أضفنا إلى هذه المذاهب أثر الفلسفات اليونانية والرومانية ، استطعنا أن نستخلص عاملا ثالثا ، هو عامل الوثنية اليونانية وخلافات أهل المسيحية بين الطبيعة الواحدة والطبيعتين للسيد المسيح ، وآراء سقراط ومنطق أرسطو وفلسفة أفلاطون وهى ما يطلق عليه « الهلينية » .

جعل خصوم الاسلام هذه المفاهيم وأثاروها فى وجه الفكر العربى الاسلامى وتولدت منها فلسفات جديدة كان أخطرها فلسفة الباطنية الذين أدعو أن للقرآن ظواهراً وبواطناً ، وأن البواطن تجرى من الظواهر مجرى اللب من القشر ، وقدأدرك الباطنية أن الصلة القائمة بين الكلمات والمصطلحات الدينية ومعانيها أساس تقوم عليه الحياة الاسلامية ، فإذا انقطعت الصلة بين الكلمات والمعانى وأصبحت الكلمات لا تدل على معنى خاص أو مفهوم معين ، تسرب الشك ثم قالوا : أن الظواهر هى تكاليفات الشرع وأن من ارتقى إلى علم الباطن سقط عنه التكليف . وقد حولوا ألفاظ المصطلحات الشرعية وفسروها حسب أهوائهم .

فقالوا مثلا أن (الصلاة) هى الدعاء إلى الأمام و (الغسل) تجديدالعهد عليه ، و(الزكاة) : هى بث العلوم لمن يتزكى لها ويستحقها و (الصوم) كتمان العلم عن أهل الظاهر و (الحج) هو طلب العلم الذى تشد رحائل العقل إليه .

وقد رسموا خطتهم على نحو دقيق غاية فى الدهاء والمكر : قالوا : إن الاسلام لا يزال قوياً ، وأن المسلمين وهم أصحاب عاطفة دينية قوية لا يصح دعوتهم إلى الالحاد السافر ، فتثور فيهم روح المقاومة ولذلك اختاروا إلى هدفهم أسلوبا لا يزعج المسلمين هو التفريق بين الظاهر والباطن ، ومن هنا حولوا كل كلمات النبوة والرسالة والملائكة والجنة والنار والشريعة والفرض والواجب والحلال والحرام الخ . إلى مفهومين باطن وظاهر ، كل منها يؤدى معنى خاصا وتفهم منه مفاهيم خاصة لا يشك فيها مسلم .

(بتصرف عن أبى الحسن الندوى : رجال الدعوة والفكر)

والهدف الأساسى من هذه التفرقة منه هو قطع الصلة بين المعانى والكلمات . وهكذا استهدف الباطنية الباس عقائدهم الوثنية ثيابا إسلامية ، تهدف إلى زعزعة إيمان الناس فى الاسلام وتقريب مفاهيم دياناتهم القديمة وإدخالها إلى الاسلام .

وقد تبلورت الدعوة الباطنية في « حركة الحشاشين » الذين كانوا يعمدون إلى الاغتيال كوسيلة لتحقيق أغراضهم كما كانوا يستعملون الحشيشة لتخدير الأعضاء الجدد وحملهم إلى حدائقهم الجميلة لاقناعهم بأنهم في الجنة وقد تضخمت قوة الحشاشين في فارس والعراق وكانت عاصمتهم قرب بحر الخزر وتسمى (ألموت) وقتلوا الكثيرين من قادة الاسلام البارزين وفي مقدمتهم نظام الملك سنة ٤٨٥هـ وعند ما زحفت جحافل الحملة الصليبية إلى الشام سنة ٤٩١هـ اشتد ساعد الباطنية واغتالوا كل من قاوم الصليبيين من القادة المجاهدين ، وقد انتهت قوتهم على يد التتار بعد أكثر من قرنين هددوا خلالهما عالم الاسلام بالخطر (القرنان الرابع والخامس الهجرى) . وكانوا قد امتلكوا قلعتى أصفهان وألموت وغيرهما من المواقع الحصينة .

• • •

وقد صور بعض الباحثين أسلوبهم في خداع أنصارهم فقالوا :

يبدأ الدعاة بتلقين المسترشد بمدح الشريعة الاسلامية وإعلان فضائل رسول الله حتى يكسبوا ثقته ويرتاح إليهم ، ثم يستدرجونه عن طريق تأويل الآيات القرآنية تأويلا يتفق مع نزعاتهم وأغراضهم ، إلى إسقاط فرائض العبادات ، ويذكرون أنها شرائع وضعها الأنبياء حسب حاجة الدهماء ، وأنها لا تليق بخواص القوم من أصحاب العقول الكبيرة ، ثم يرقونه إلى تحقير الكتب المقدسة : من انجيل وتوراة وقرآن ليعارض شعائرها ، ثم يدفعونه إلى الطعن في النبوة بأن يبينوا له أن الأنبياء يكذب بعضهم بعضا ، وينسخ كل منهم ما جاء به الآخر ، ويوهمونه بأن الوحى ما هو إلا صفاء النفس ويحرضونه على إنكار المعجزات لأنها تقوم على أساس غير عقلى ، ويشوقونه إلى الفلسفة ويرفعون منزلة الفلاسفة في نظرة إلى مرتبة تعلو مرتبة أنبياء الدهماء والرعاع لأنهم رسل الخاصة . ثم يلقنونه آخر الأمر مذاهبهم الفلسفية وهى مزيج مشوه من أفكار عنصرية أفلاطونية محدثة ممتزجة بتعابير إيرانية عليها مسحة إسلامية لإخفاء هدفها الهدام .

٢ — وكانت القرامطة واحدة من هذه الدعوات الهدامة التى انتشرت بايدى دعاة يطمعون فى القضاء على القيادة السياسية الاسلامية متسترين تحت اسم العدل الاجتماعى مستغلين طوائف الفقراء العرب والنبط (كدعوة الزنج والقرامطة) وأية انفصال هذه الدعوات عن مفهوم الاسلام والفكر العربى الاسلامى أساساً ما ثبت من مفهومها وفلسفتها التى تقول « أن الدين هو سبب استعباد الجماهير ، وأن نبى المسلمين حرم عليهم الطيبات وخوفهم بأشياء لا تقبل مثل البعث والحساب وعندهم أن الجنة هى الدنيا ونعيمها وما النار وعذابها إلا ما فيه أصحاب الشرائع من الصلاة والصيام والحج والجهاد .

وقد حمل دعاة القرامطة السياسيين ومن تابعهم فكريا من أمثال إخوان الصفا وغيرهم على الأديان والشرائع والأنبياء وقالوا أن الأنبياء والحكام كانوا سبب إستعباد الجماهير وشقائهم ماديا .

وقد تأكدت تاريخيا بصفة قاطعة : عمق الروابط بين القرامطة وحركة مزدك السياسية فى العصر الساسانى السابق للاسلام وإذا استطاع القرامطة إقامة دولة فى البحرين فإنهم لم يستطيعوا أن يثبتوا أنهم قادرون على تحقيق مفهوم الإسلام فى العدل الاجتماعى .

٣ — الغلاة

وظهرت طائفة الغلاة ، تحمل وشاح أهل البيت وتتستر به كذبا ، وكانت حركتهم متممة للخرمية ، وقد تولاها ميمون القداح وابنه عبد الله . وليس لهذه الحركة صـلة بالإمام جعفر الصادق الذى تبرأ من إبنه إسماعيل بعد أن ثبتت الصلة بينه وبين ميمون القداح وقامت فرقة تقول بإمامته ومنها تشعبت القرامطة .

ويؤكد الباحثون أن كان وراء هذه الدعوة وغيرها من الدعوات دافع سياسى هو القضاء على القيادة السياسية الاسلامية . وقد أشار دى ساس ودى‌جوج إلى ذلك وقالوا أن عبد الله إبن ميمون كان يحمل رغبة القضاء على سلطان العرب وعلى الاسلام الذى جلب إليهم السلطة وإرجاع مجد الفرس مرة أخرى .

وكانت حركة القرامطة عماد الدعوة الباطنية : ويقول الشهرستانى أنه كانت لهم دعوة فى كل زمان ومقالة جديدة بكل لسان ، وأهم مبادئهم مبدأ الباطن ، وقد لزمهم لقب الباطنية لدعواهم بأن لـكل ظاهر باطنا ، ولـكل تنزيل تأويلا وعندهم أن الظاهر بمنزلة القشور والباطن بمنزلة اللب، وقد تأولوا آيات القرآن وسنن النبى فى موافقة أساسهم ، وقالوا أن من ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التـكاليف، وأن جميع الأشياء التى فرضها الله على عباده وسنها نبيه وأمر بها لها ظاهر وباطن وأن جميع ما استعبد الله به العباد فى الظاهر من الـكتاب والسنة أمثال مضروبة وتحتها معان هى بطونها وعليها العمل وفيها النجاة (ملخصا عن : ابن الجوزى ، الديلمى . البغدادى ، الشهرستانى) .

وقد أشار أغلب هؤلاء إلى أن غايتهم الأساسية : سياسية عامة وأن تطبيق التأويل كان خير وسيلة لاستخدام الـكتب المقدسة لجميع الأديان لتحقيق أغراضهم فى جميع مختلف الطوائف تحت لوائهم للقيام بحركتهم . وقال البغدادى أن الذين وضعوا أساس دين الباطنية كانوا من أولاد المجوس وكانوا مائلين إلى دين أسلافهم ولا تجد على ظهر الأرض مجوسيا إلا وهو مواد لهم .

٤ — الزنادقة

وحملت طائفة أخرى لواء الزندقة : وتمثلت حركتهم في إثارة الشك والريبة في النفوس حتى يفقد الإنسان إيمانه بخاصة، والدعوة إلى الخمر والشهوات الحسية والخلاعة والمجونية والعمل لذلك . وقد روج الزنادقة لتعاليم مانى — التي تقول بتحريم الزواج والدعوة إلى الزهد — بين طبقات الصوفية والزهاد .

وكان أبرز أعمال الزنادقة : الطعن على القرآن في تأليفه ومحاولة إثارة الشبهات حول تناقضه ، وقد استهدفت كتاباتهم إثارة المثالب حول الأمة العربية ودس الأحاديث على الرسول ، وتزييف كتب التاريخ ، وهكذا عمل الزنادقة على إثارة الشبهات التي تهدم القيم باسم الألحاد ومهاجمة القيم الأخلاقية في محاولة لخلق جيل من المجان والمتحللين .

وقد حمل أبو نواس لواء الدعوة إلى الخمر ، كما ظهرت عصبة المجان : حماد عجرد وحماد الراوية ، وحماد بن الزبرقان وكانوا دعاة إشاعة الفساد الخلقي . وقد أثار الزنادقة الجدل حول المحرمات المقطوع بها ، وذلك حتى يفتحوا ثغرات الشك والريبة أمام ضعاف النفوس ، ودفع الناس إلى الفساد . وحملت حركة الزنادقة على تفسير أحكام الفقه عن طريق الشعوبية من الفقهاء الذين دسوا الأحكام الزائفة وخاصة في مسائل المعاملات هادفين إلى تشجيع التحايل على النصوص الثابتة .

كما هاجموا الأديان كلها مستهدفين النيل من الإسلام من طريق غير مباشر ، وقد أنكر بعضهم الوحي الذي ينزل على الرسل مستهدفين هدم مكانة الأنبياء ورسالاتهم وحملوا لواء الدعوة إلى الالحاد الصريح ، ووضع المقالات الطوال في محاولة القول بأن العقل هو الوحي وأنه لا إيمان إلا بما يراه الإنسان ويعاينه .

خلاصة

ويمكن القول بالتقاء هذه الفرق جميعا على معاداة الاسلام ومحاولة تدميره وتحريف مفاهيمه وفكره سواء الشعوبية أو المجوس واستمدادهم من الأديان والفلسفات القديمة : المزدكية الحزمية والمانوية وأن هناك صلة وثيقة بين هذه الحركات جميعاً . وأن الحركة الحالية تستقى من مناهج السابقة وتسير على منوالها . وأن المزدكية القديمة الفارسية قد تطورت بعد الإسلام وحاول دعاتها إكسابها ثوبا إسلاميا فظهرت فى الخرمية والبابكية والباطنية .

وقال ابن الجوزى وكثير من المؤرخين الاسلاميين : أن المزدكية والخرمية والبابكية والاسماعيلية حركة واحدة . وقال مؤرخو السنة : أن الاسماعيلية كانوا يريدون سلخ الناس عن المذاهب والأديان وخاصة عن الاسلام ليتركوا لهم الخيار فى أتباع أى مذهب وخاصة المذاهب الفلسفية والمجوسية ، وقد هيأ الاسماعيلية الأذهان لفهم الفلسفية اليونانية وأنزلوا الفلاسفة القدماء (أفلاطون ، فيثاغورس) منزلة الأنبياء وحرضوا جماعتهم على قراءة بعض الكتب الفارسية والنظر إلى أصحابها كأنبياء .

الحركة الشعوبية

تنتظم الحركة الشعوبية عدة دعوات :

● الباطنية . تأويل شرائع الإسلام وصرفها عن ظواهرها ● القرامطة ● الغلاة

● الزندقة : الاباحة المطلقة ورفع الحجاب واستباحة المحظورات واستحـــلالها وإنكار الشرائع ● الرافضه ● المجسمه : قالوا أن لله قد أو صوره .

● الدهرية : أهل الدهر ● الثنوية : من قال بقدم الاثنين (الله والعالم)

● المجبرة والجهمية : القول بالجبر

وهي في مجموعها تهدف إلى :

إذاعة موجة « الإلحاد » التي تهدف إنكار الأديان كلها ومن بينها الإسلام ويقوم عملها على أساس :

● الزندقة الفكرية ● الانحلال الاجتماعي ● مهاجمة القيم الأخلاقية

● السخرية بأصول الأديان والأخلاق والنظم الاجتماعية .

● إثارة الجدل والشك حول الخمر وغيرها من المحرمات .

وقد حمل لواء هذه الدعوة دعاة كثيرون في مختلف هذه الميادين :

● أبو نواس : دعا إلى الخمر وبالغ في الترويج لها وحث الناس على شربها متستراً تحت ستار التظاهر بالظرف .

● بشار بن برد : حمل لواء نشر الفساد الخلقي وإشاعة الفسوق بالنساء .

● حماد عجرد : هاجم أهل التقوى والورع ولاسيما النساك وأهل الزهد ، وحمل

عليهم وقذفهم بأقذع ألوان السباب وأفترى عليهم بما ليس فيهم هادفا إلى نشر الفساد بين جوانب المجتمع .

● إخوان الصفا : نظموا مجموعة من أفكار الفلسفات القديمة فى محاولة لوضع نظام جديد يحل محل الشريعة الاسلامية التى يعتقدون أنها أصبحت عتيقة لا تؤدى رسالتها . قالوا أن الشريعة قد دنست بالجهالات ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة ، وأسرفوا فى الاعتماد على الأفكار اليونانية من غير تمحيص أو انتقاد . أبرز مفاهيمهم : إنكار البعث بالأجساد ، وهم يفسرون الآخرة والجنة والنار خلافا لما تواتر عند المسلمين ويفسرون الكفر والعذاب تفسيراً باطنياً فلسفياً . ويجمع مذهبهم بين آلهيات اليونان ونظريات أفلاطون وأرسطو وأفلوطين وفيثاغورس وبين العبادات الشرعية الاسلامية . وقد قاومهم الإمام الغزالى .

● ابن الراوندى : ومحمد بن زكريا الرازى :

إثارة الشكوك حول مفهوم الإسلام . وإنكار الوحى الذى يدل على الرسل والقول بأن العقل الانسانى هو حلقة الاتصال بين المرء وربه ، والدعوة إلى هدم مكانة الأنبياء ورسالتهم فى نفس الوقت .

● عبد الله بن ميمون القداح :

قال بأن الأئمة والأديان والأخلاق ليست إلا ظلالا وسخرية ونسب شقاء الناس إلى الدين ذاته واستخدم الباطن كوسيلة لضرب الدين وإنكار المفاهيم الأساسية للاسلام .

وتتمثل أبرز مفاهيمهم على هذا النحو :

أولا — محاولة تفسير القرآن ومبادىء الشريعة على أساس دعوى الباطن . قالوا إن ما يقرأه المرء ويتعلمه إنما هى أمور ظاهرية تحمل فى طياتها معانى خفية لا يدرك كنهها

إلا نفر قليل من الراسخين فى العلم ، الذين لهم وحدهم الحق فى كشف جوهرها لمن يسير فى فلكهم . واستهدف الباطنية الباس عقائدهم الوثنية ثيابا إسلامية وعملوا على زعزعة إيمان الناس فى الإسلام وتقريب دياناتهم القديمة .

ثانيا — وضع الكتب الزائفة المليئة بالمغالطات . وقد وضع الزنادقة عشرات من الكتب المليئة بالأباطيل والانحرافات فى ثوب براق عن طريق طبقة من العلماء وأهمها :

(١) كتب الفقه والتفسير وما بها من أحكام خاصة فى أمور الفقه التى تتناول معاملات الناس مع بعضهم بعضاً ووضع آراء فاسدة تشجع على التحايل ، وحث العلماء على تزييف الحقائق التاريخية ووضع الكتب التى تتخصص فى عرض مساوىء العرب والتضليل فى البحث عن أنساب العرب وتاريخهم والدس عليهم للتشهير بهم .

(٢) دس الأحاديث على الرسول واستغلال الشخصيات الإسلامية الأولى من غير العرب استغلالا سيئاً واستغلال شخصية سلمان الفارسى ورفعه على سائر الصحابة ، والغرض من ترويج هذه الأحاديث أساساً هو زعزعة القيم الأساسية وحث الناس على ترك الفكر الإسلامى والتطلع إلى العقائد القديمة .

٣ — تزييف التاريخ حتى يجهل أبناء الأمة العربية ماضيهم .

٤ — إثارة الجدل حول المحرمات المعروفة مستهدفين التفرقة بين الكبيرة منها والصغيرة .

(٥) اتخاذ حركة الترجمة وسيلة لإحياء المجوسية ونشر كتب المانوية والزنادقة ودعاياتهم .

ثالثا : إعداد طبقة من الدعاة الحاقدين وتزويدهم بالمعلومات العامة من شتى المعارف المعنوية دون أن يتعمقوا فيها حتى تؤدى بهم هذه التربية الناقصة إلى الغرور مع التبريز فى الجدل والمراوغة والانتقال من موضوع إلى موضوع مبالغة فى خداع الناس وإيهامهم بالعلم الغزير .

رابعاً : نقد الدين واتهامه بالخرافية وعدم جدواه العملية . ومحاولة إخضاع الدين لمبادىء العقلية الإغريقية ، وإعلاء الثقافة اليونانية على القيم الإسلامية وإنكار رسالة الرسل وهدم مكانة الأنبياء وإثارة الشكوك حول الاسلام وإعلاء العقل الانسانى على الوحى.

١ — فى مواجهة التحلل والانحراف : الحسن البصرى

أداعت الشعوبية الدعوة إلى التحلل والانحراف ، ونشأت طبقة من المترفين والدعاة إلى إحياء مفاهيم المجوسية ، وسادت ظاهرة النفاق والتحلل وطبعتا مفهوم العقيدة كما طبعتا مفهوم الأخلاق فى المجتمع ، وواجه الحسن البصرى هذه الظاهرة بقوة . وهاجم التحلل والنفاق ودعا إلى المحافظة على خصائص الفكر الإسلامى ومفهوم المجتمع الإسلامى كما دعا إليهما القرآن ، يقول ابن خلدون : ولما اتسعت حركة الترف واللهو ظهرت فرقة المتطوعة للتكبير عن المجان ظهر خالد الدريوس وبرنامجه أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر بطلب الإصلاح ، وسهل به سلامة الأنصارى يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والعمل بكتاب الله ، يقول الطبرى : أنه تبعهما خلق كثير .

ثم قامت بعد ذلك فرق الحنابلة للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وظهرت حركة الزهد كرد فعل على حركة اللهو والانحراف .

* * *

أبرز ما تمثله دعوة الحسن البصرى مواجهة انحراف المجتمع واتجاهه نحو الترف والتحلل بالنصح والتعليم والحكمة ، فقد وصف أمراض المجتمع ، وكشف عن أخطار النفاق والترف وهاجم الانهماك فى الشهوات .

وصدع فى حق وشجاعة أمام الأمراء والحاكمين ، وكان عزوفا عن المطامع والمناصب ، خالصا لما أعتقده من يقين . وكان مهمته تنحصر فى بناء منهج التربية العملية والدعوة الخلقية والروحية . وكان أسلوبه المذب مصدراً لالتفاف الناس حوله واستجابتهم له . وقد سار فى طريقة محمد بن سيرين والشعبى وتلك عباراته :

« أهلك الناس الأمانى ، قول بلا عمل ومعرفة بغير صبر وإيمان بلا يقين .

إن من أخلاق المؤمن قوة فى دين وإيمانا فى يقين وعلما فى حلم وحلما بعلم وكيسا فى رفق وعملا فى فاقه وقصداً عن غنى . من قواعد الخوف من الله أن صاحبه لا يخاف شيئاً . وبه يكتسب شجاعة لا حد لها ، ان تلحق الأبرار إلا بأعمالهم . لا تكن ممن يجمع علم العلماء وطرائف الحكماء ويجرى فى العمل مجرى السفهاء ، تعلموا ما شئتم أن تعلموا فوالله لا يؤجركم الله حتى تعملوا » .

وقد كان الحسن البصرى رائداً فى مجالات ثلاث : الفقه والتصوف والشريعة ، فقدهاجم النفاق والظلم والانحراف ودعا إلى التربية وإصلاح النفوس وأثر فى الأدباء والفقهاء والصوفية وهو أول من جمع بين دعاة الدفاع عن الإسلام « المعتزلة » وتدحرج من مجلسه واصل بن عطاء ومجموع تعاليمه تهدف إلى تربية إيجابية تجمع بين الزهد والعمل ، وهو أستاذ جيل كامل من رجال القرن الأول ، وأبرز ما ركز عليه فى مواجهة تحديات عصره : بناء « السلوك الخلق وربطه بالمعاملات المادية ، بعيداً عن التطرف والانحراف ، اتفاقاً مع الواقع والاستطاعة ، وتتركز دعوته فى التضحية المادية التى أطلق عليها « السخاء » وهو أن يجود الإنسان بماله لوجه الله خالصاً بعيداً عن السرف الذى يتمثل فى الانفاق لحب الرئاسة كما دعا إلى التواضع ، وواجه البخلاء وأصحاب المادة بحملة ضخمة ، وهاجم إسرافهم فى المتاع وبخلهم على الفقراء واليتامى ، وقاوم انفاق الأموال فى الأهواء ، وكره جمع المال دون أداء الزكاة . ويرى الحسن البصرى أن الكبر هو رأس الشرور فى الفرد .

وبالجملة فقد كانت دعوته إلى التواضع والسخاء .

٢ ـ الرد على الزنادقة : واصل والعلاف والنظام

حمل واصل بن عطاء ، والهذيل بن العلاف ، وابراهيم النظّام ، وبشر بن المعتمد ، والجاحظ ـ وهم أئمة المعتزلة ـ لواء الرد على الملحدين فقد حارب المعتزلة خصوم الإسلام بالكلمة ، المجبرة والرافضة ، ونازلوا المجوس واليهود والمانوية الذين كانوا يدعون إلى دياناتهم ويظهرون محاسنها ويهاجمون الإسلام ولم يسبق أحد المعتزلة فى الإسلام إلى الرد بمثل هذا الاقتدار .

وقد تسلح المعتزلة بالجدل والمنطق ، وصاغوا أفكارهم وقضاياهم فى قوالب الكلام ، واستطاعوا بذلك منازلة أصحاب الأديان والفلسفات وكذلك الطوائف الإسلامية المخالفة لهم .

- أبو الهذيل بن العلاف : ناظر الثنوية فى البصرة ونقل عدداً كبيراً منهم إلى الإسلام وكان قد تعمق أساليبهم الملتوية وخدعهم المديدة وأتاحت له ثقافته وحفظه للشعر العربى قوة ضخمة فى مجال الجدل والقدرة على المناظرة ، وكان من أثره أن تحول كثير ممن تابع الزنادقة إلى الإسلام حتى قيل أنهم بلغوا ثلاثة آلاف رجل .

- واصل بن عطاء وأبو الهذيل العلاف قاوما بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وهامن الثنوية ، وقد تابع واصل رسالته فى الرد على الزنادقة وتفنيد سائر أعمالهم سواء

دعاة المانوية أو المجوسية وله كتاب فى الرد على المانوية اشتمل على أكثر من ثمانية شبهة لهم والرد عليها ، قال عمرو بن عبيد ليس أحد أعلم منه بكلام الزنادقة ومارقة الخوارج والدهرية وسائر المخالفين ، وقد اشترك تلاميذ واصل فى الرد على رؤساء الزنادقة وأرسلوا الوفود إلى جميع الجهات لتفنيد أقوالهم .

- قاوم عمر بن عبيد أفكار جرير بن حازم الأزدى .
- النظام : وهو أحذق متكلم فى الشرق ظل فى حرب مستمرة من الثنوية والديصانية والدهريه وقطعهم وأبطل كلامهم . وقد جرت بينه وبين الرافضه عدة مناظرات ، قال المؤرخون أنه لم يكن فى التاريخ أحد نجح نجاح النظام فى إبطال كلام الثنوية وإسقاطهم عن مركزهم وشأنهم .
- وكان للجاحظ دوره القوى فى مواجهة هذه الشبهات .
- استعانت المعتزلة فى هذه المعركة بما استعانت به الأديان المحيطة بها من نهج فلسفى لإبراز ما فى جوهر الإسلام من قيم وفضائل .

* * *

وقد بقى أثر هذا العمل الذى قامت به المعتزلة حيا فى مجرى الفكر العربى الإسلامى إذ استمد منه أهل الإسلام حججهم حتى وصل بعض الباحثين إلى القول بأنه لو لم تكن المعتزلة مهدت الطريق لما كان لأهل السنة تقدم فى هذا الفن مثل تقدمهم .

عارض المعتزلة الحملة الضخمة التى وجهت إلى الإسلام من اليهود والمجوس والدهرية والنصارى ، حين أثاروا المسائل والشبهات والشكوك وردوا هجمات الزنادقة بقوة الحجة وسلاح العلم . وقد ناول المعتزلة الثنوية والديصانية والدهـــرية وقاوموا شبهات بشار وجرير بن حازم السمنى وأبو نواس وحماد وعجرد ودعبل الخزاعى وصالح بن عبد القدوس .

واستطاعوا أن يدخلوا قوما من الثنوية فى الإسلام بعد إقناعهم وألفوا الكتب فى الرد عليهم وألفوا فى إثبات النبوة عامة وفى إثبات نبوة محمد خاصة عديداً من الكتب وكان فى مقدمة هؤلاء .

(١) واصل بن عطاء : الذى لم يكن أحد منه أعلم بكلام الغلاة والزنادقة والدهرية والمرجئة وسائر المخالفين والرد عليهم .

(٢) أبو الهزيل العلاف الذى جادل الزنادقة والشكاك والمجوس والثنوية وأسلم على يديه أكثر من ثلاثة آلاف رجل .

(٣) النظام : الذى قضى حياته فى الدفاع والرد على الدهرية والديصانية .

(٤) الجاحظ : ألف عشرات الكتب فى الرد على هجمات الشعوبية والزنادقة .

غير أن دور المعتزلة لم يلبث أن أصابه الانحراف والانحطاط ، وقد ظهر هذا من بعد فى محنة خلق القرآن . وكان موقف ابن حنبل باهراً .

ثم جاء الغزالى فحمل على انحراف علم الكلام وقال أنه علم جدل وليس علم دعوة خالصة .

كما واجه علم الكلام نقد بعض الباحثين الذين وصفوه بالمبالغة ، وقالوا أن الجدل من شأنه أن يضع صاحبه فى موقف الغــلو والمبالغة فى سبيل إثبات حقه ودحض باطل خصمه ، يقول الدكتور بيترج محقق كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى : أن من نازل عظيما فهو مربوط به بقيد يلزمه أن يلاحق عدوه فى حركاته وسكناته وربما تؤثر فيه روح العدو ، كما أن فى عمل المدافعين إشياء كثيرة تزول بزوال وقتها .

٣ — التحرر من التقليد : ابن حزم

واجه الفكر العربي الإسلامي رواجا من التقليد وجواً من الجمود عند المذاهب ودعوة إلى التحايل على النصوص ومحاولة تفسيرها بما يخرجها من جوهرها وما يحرف مفهوم الإسلام ، فكان ابن حزم هو رد الفعل القوى لهذا الموقف ، متقدما بذلك من حملوا لواء التجديد والتحرر من التقليد وسابقا الغزالي وابن تيميه .

فقد هاجم ابن حزم تقليد المذاهب وانحراف الصوفية وأصحاب التنجيم ، وحارب الخرافات وهاجمها بشدة ، أخذ ما أخذ بالعقل ، وكان الناس في عهده فريقين : فريق اكتفى بالعلوم العقلية وأغضى من علوم الدين وفريق غرق في الخرافات وبعد عن مفاهيم العقل . فلم يلبث أن دعا إلى التحرر من جمود تقليد المذاهب الأربعة المشهورة وأعلن فترة المذاهب الفقهية المرونة لأنها تعتمد على القياس الذى كان مركبا ذلولا استطاع به جماعة من الفقهاء أن يلائموا بين أحكامهم وفتاويهم .

أبرز مفاهيم ابن حزم أنه لا يأخذ رأيا إلا بعد تمحيصه وعرضه على العقل والبرهان ومقتضيات الحياة وهو يعتمد على مدلول نص القرآن والحديث ولا يعتمد على القياس .

ويعارض كل من يحمّـل الآيات القرآنية فوق ما يحتمل ، وغير ما تدل عليه من الألفاظ العربية المبينة لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين . ويقول في هذا :

اعلموا أن دين الله ظاهر لا باطن له وجهر ولا سر تحته ، واعلموا أن رسول الله لم يكتم من الشريعة كلمة فما فوقها ولا كان عنده سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتمهم شيئا بلغ كما أمر ، ويقول أن حمل الكلام على ظاهره الذى وضع له فى اللغة فرض لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع ، لأن من فعل غير ذلك أفسد الحقائق كلها والشرائع كلها والمعقول كله .

ويصور مذهبه فيقول : صاحب الحق لا يصح أن يسميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون وهو فى إخلاصه للحق لا يبغى به الغلب ولكن يبغى به نصر الحق المجرد ، وهو مستعد لترك قوله هو إلى قول غيره أن رأى عند غيره الحق السائغ الذى لا يشوبه باطل . وكذلك يقول : فيما لم يصح عندنا حتى الآن ، فنقول مقرين أن وجدنا أهدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن فيه .

وقد بلغ من استقلال فكره وجرأته وحرية رأيه أن خالف كثيراً من النظرات التقليدية التى نقلها الناس وتواترت فى الكتب، فخالف الأقوال التى تشير إلى أن النيل وجيحون ودجلة والفرات تنبع من الجنة وتهكم على قائليها .

وهاجم التقليديين فى صلب آرائهم يقول : زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع وهى دعوى باطلة وبلا برهان . وصحة الحكم ، أن النجوم لا تعقل أصلا ، وأن حركتها أبداً على رتبة واحدة لا تتبدل عنها ، وهذه صفة الجماد الذى لا اختيار له . وليس للنجوم تأثير فى أعمالنا فلا لها عقل تدبرنا به ، إلا إذا كان المقصود أنها تدبرنا طبيعيا كتدبير الماء والهواء ، ونحو أثرها فى المد والجذر ، وكتأثير الشمس على عكس الحر ، والنجوم لا تدل على الحوادث المقبلة .

ويتمثل مذهب ابن حزم فى عبارات دقيقة حاسمة يقول :

ما مذهبى أن أنضى مطية سواى ولا أن أتحلى بحلى مستعار ، التقليد حرام ، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان ، فليعلم من أخذ بجميع قول أبى حنيفة وجميع

قول مالك أو جميع قول الشافعى أو جميع قول أحمد بن حنبل رضى الله عنهم ، ممن يتمكن من النظر ولم يترك من أتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها واتبع غير سبيل المؤمنين . لا يجوز لمن يملكون أدوات الاجتهاد والعقل أن يقلدوا إماما فى كل ما يقول ، أو كل ما قال وقرر من غير ترجيح دليل على دليل ، والعامى والعالم فى ذلك سواء وعلى كل حظه الذى يقدر عليه فى الاجتهاد ، ولا ينفع من غير أن يعرف الدليل الشرعى الذى أخذ منه الحكم ليكون اتباعه الدليل لا الشخص .

* * *

وقد حدد ابن حزم معالم نظرية المعرفة كما يفهمها ؛ والمعرفة عنده تكون (أولا) بشهادة الحواس (ثانيا) بأول العقل أى بالضرورة وبالعقل من غير استعمال الحواس (ثالثا) ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأولها العقل وقال : أن للانسان ست حواس ، والنفس تدرك المحسوسات (المادية) بالحواس الخمس ، كعلمها أن الرائحة الطيبة معقولة من طيبها وأن الرائحة الرديئة منافرة لطبعها ، وعلمها أن الأحمر مخالف للأخضر ، وكالفرق بين الخشن والأملس ، والحواس الخمس لا تدرك أحوال المحسوسات إلا بالمقابلة أو التفاضل أو بأن يعظم الفرق بسرعة إلى أن يجتمع منه جملة يمكن أن تدركها الحواس ، فالانسان لا يدرك تبدل الظل على الأرض إلا بعد أن ينتقل ذلك الظل انتقالا يستطيع البصر أن يقدره ، وكذلك لا ترى الإنسان يدرك ببصره نمو الشجرة إلا بعد أن تكون قد نمت قدراً تسهل ملاحظته ، ومثل ذلك الشبع والرى وكثير من أغراض العالم .

ويقول : أما الحاسة السادسة فهى علم النفس بالبديهيات تعنى أن هناك أموراً يدركها الإنسان ذو العقل بداهة من غير أن يعرف دليلا عليها فمن ذلك علمها — أى النفس — أن الجزء أقل من الكل ، فإن الصبى الصغير فى أول تمييزه إذا أعطيته تمرتين وبكى ثم درته

ثالثة مر وهكذا علم معه بأن الكل أكثر من الجزء ومن كان لا يتنبه لتحديد ما يعرف .

ويرى ابن حزم: أن العامل يفضل العامل فى عمله بسبعة أوجه لا ثامن لها : وهى الماهية وهى عين الفعل وذاته والكمية وهى الغرض من العمل ، والكيف والكم والزمان والمكان والاضافة .

وتعد نظرية ابن حزم فى المعرفة سابقة لما قرره فلاسفة أوربا بسبعة قرون ونصف قرن .

ويرى ابن حزم : أن الغرض من الفلسفة والشريعة يجب أن يكون إصلاح النفس حتى تستعمل النفس الفضائل وتكون فى دائرة السيرة الحسنة المؤدية إلى السلامة فى المعاد وحسن السياسة للمنزل الرعية . ويقول : الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئا غير إصلاح النفس بأن يستعمل فى دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها فى المعاد وحسن سياستها للمنزل والرعية وهذا نفسه لا غير هو الغرض من الشريعة .

* * *

ويعرض ابن حزم جوهر الفكر الإسلامى على العقل ، وحد العقل عنده استعمال الطاعات والفضائل وليس بين الفضائل والرذائل عنده إلا نفار النفس وأنسها فقط ، ويرى أن الغاية من السلوك الإنسانى هى : (طرد الهم) سواء كان هذا الهم هو الفقر أو الخمول أو المرض أو الجوع « وحيث أن العمل أى الحركة هى السبيل إلى الهم كيفما كان هذا ، فعلى الإنسان أن لا يعمل إلا من أجل تحقيق هدف سام لا يخضع لتقلبات الأيام والأحوال» ويقول « لا تبذل نفسك إلا فيما هو أعلى منها وليس ذلك إلا فى ذات الله عز وجل ، وباذل نفسه فى عرض الدنيا كبائع الياقوت بالحصى ، وعنده أن سبيل السعادة الحقيقية (أى اطمئنان النفس) هى الأخلاق الحميدة التى أسسها العمل الصالح . ويدخل فى باب العمل لله : الاشتغال بالعلم لأن العلم طريق الفضائل .

ويقول : أن من فوائد العلم الكبرى أن يكسب الإنسان الغبطة بما بان له من وجهة

فى الأمور الخفية عن غيره ، وعلى المرء ألا يشغل نفسه بأدنى العلوم ويترك أعلاها وأ كبر قدوة هو النبى ، وعلى الإنسان أن يستعمل أخلاقه وسيرته ما أمكنه ، وعلى المرء أن يحتاط ضد الانتكاس الخلقى ، وأن يعنى بصحته وبأعصابه ، لأنه قد تتغير الأخلاق الحميدة بالمرض والخوف والغضب والهرم ، وعلى الإنسان أن يتعود السيطرة على أعصابه . ويقول : ومن تمسك على ما تكره يقل همك إذا أتاك ما لم تكن قدرته .

وقد أثبت فى كتابه « المحلى » أن أحكام القرآن لا تؤخذ إلا من القرآن والسنة الصحيحة ، وأن القرآن ينسخ القرآن ، والسنة تنسخ السنة والقرآن ، وأن الإجماع حجة إذا تيقن أن جميع الصحابة عرفوه وقالوا به ، وأنه لا يحل القول بالقياس والرأى وأنه لا يحل لأحد أن يقلد أحداً فى شرع الله حيا كان المقلد أو ميتا ، وأنه لا يحل له الحكم بالظن . وقد رد فى كتابه المحلى على دعاوى الدهرية والقائلين بقدم العالم وأثبت كروية الأرض بأدلة شيقة .

وكما هاجم ابن حزم مجتمعه ، وهاجم الأمراء المستهينين بأحكام الدين ، وضعف الإيمان ، وحلل عوامل الانحلال الشامل ، الذى حاق بمجتمعه وهاجمه الفقهاء الذين كانوا عونا للسلطان على الفساد .

٤ — انحراف المعتزلة وقضية خلق القرآن : أحمد بن حنبل

لم يلبث الفكر العربي الإسلامي أن واجه انحرافا آخر عن مفهوم التكامل والوسطية ، فقد أدت المعتزلة دورها في سبيل الدفاع عن الإسلام ، غير أنها لم تلبث أن أعلت مفهوم العقل ، وذهبت فيه مذهبا غاليا حتى جعلته المصدر الوحيد ، وبعدت به عن مفهوم الاسلام جامعا بين العقل ، والقلب ، بوصفهما سبيلا متكاملا المرونة . وذلك حين قالت بخلق القرآن وحملت عليه الناس ، وانحرفت به عن مفهوم السنه .

وقد تصدى أحمد بن حنبل لهذا الانحراف وجهر برأى أهل السنة وأصر على القول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق وصبر على ما أصابه من الحبس والجلد ، وقاوم في ذلك المأمون والمعتصم والواثق . ووقف سداً منيعاً إزاء انحراف الفكر العربي الإسلامي إلى الهلينية ، وكان ذلك نذيراً بخطر سيطرة الفلسفة على مفاهيم الإسلام ومقوماته ، وتحذيراً من أن ينقطع عن منابعه الأولى ، وجوهره الذى صوره القرآن وتخوفا من خضوع الإسلام للاراء والقياسات ، وكان « ابن حنبل » في ذلك محرراً للفكر الإسلامي من فرض العقائد الوافدة ، وهى المرة الوحيدة التى تدخلت فيها الحكومة في الرأى . وبذلك رد إلى العقيدة الإسلامية كرامتها وأصالتها .

وكما رد أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة وجاهدهم ، ومن ذلك قوله :

آمركم أن لا تؤثروا على القرآن شيئا فإنه كلام الله عز وجل ، ما تكلم الله به فليس بمخلوق ، الإيمان قول وعمل ، يزيد وينقص ، زيادته احسنت ونقصانه إذا أسأت ، ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام ، ولا يخرجه من الإسلام شيء إلا الشرك بالله العظيم ، أو رد فريضة من فرائض الله عز وجل جاحداً بها ، وما أنكرت العلماء من الشبهة فهو منكر واحذروا البدع كلها .

* * *

وكان المأمون قد أرسل إلى والى بغداد رسالة يطلب فيها جمع القضاة وامتحانهم فى أمر خلق القرآن وعزل من لا يقول فى ذلك وإسقاط شهادة من لا يراها . وقد اجتمع العلماء وأقروا — إلا أربعة هم سجاده ، والقواريرى ، ومحمد بن نوح وأحمد بن حنبل . فاعترف أحدهم : ورجع الآخر من الطريق ومات الثالث وبقى أحمد بن حنبل وحده ، وكان مجمل موقفه أن لا يخوضوا فيما لا نص فيه ولا فائدة عملية له . قال : شيء لم يدع إليه رسول الله ولا أبو بكر ولا عثمان ولا على ، ليس يخلوا أن تقول علموه أو جهلوه ، فإن قلت علموه وسكتوا عنه وسعنى وإياك من السكوت ما وسع القوم ، وإن قلت جهلوه وعلمت أنت ، فكيف يجهل النبى والخلفاء الراشدون شيئا وتعلمه أنت . .

وقد بدأت المحنة فى عهد المأمون ، واتسعت فى عصر المعتصم ، وعذب فى أيام الواثق وكان بين أول المحنة وآخرها ستة عشر عاماً (٢١٨ هـ — ٢٣٤ هـ) وكان أقسى مواجهى أحمد بن حنبل هو الوزير أحمد بن دؤاد . وكان سجنه فى بيت اكترى له بجوار دار عمارة ببغداد وكان مقيداً فحبس فى ذلك الحبس قليلا ثم حول إلى سجن العامة فمكث فى السجن نيفاً وثلاثين شهراً .

وقد احتمل ابن حنبل المحنة صابرا ، وظلت نفسه يقظة مصقولة . ولما رفعت المحنة وجاء المتوكل ، أرسل إليه العطايا فردها ، وكان لا يأكل من طعام ابنه لأنه علم أنه يقبل هدايا المتوكل وكان عيشه من غلات عقاره الذى ورثه من أبيه ويتعفف بكرائه عن الناس ، ولما رفعت المحنة أبى أن يطلب لخصومة ضرراً ، وعفا عن كل من أساء إليه — يقول « ما على

رجل الا يعذب الله بسببه أحداً » وامتحن فى أيام المتوكل بالتكريم وانبسطت له الأمور فما تحول عن طابعه ولا طلب عرض الدنيا .

وقد يموت من محنته وتعذيبه فقال . ذهب عقلى مراراً وكان إذا رفع عنى الضرب رجعت إلى نفسى ، وإن استرخيت وسقطت رفع الضرب ، وقال له أحد خلصائه وهو فى أشد مواقف التعذيب : قال الله تعالى : ولا تقتلوا أنفسكم ، قال يا مروزى : أخرج انظر ، فخرجت إلى رحبة دار الخليفة ، فرأيت خلقاً لا يحصيهم إلا الله تعالى والصحف فى أيديهم والأقلام والمحابر — فقال لهم المرزوى : أى شىء تعملون قالوا : ننظر ما يقول أحمد فنكتبه ، فدخل فأخبره : فقال يا مروزى : أأضل هؤلاء ، كلا . بل أموت ولا أضلهم ، قال المروزى هذا رجل هانت عليه نفسه فى الله وكان فى أشد حالات التعذيب يناجى ربه ويقول : يا رب إن كنت على حق فلا تبد عورتى وعطش مرة فطلب من صاحب الشراب ماء ، فجىء بماء وثلج فأمسك به ونظر إليه وتركه بدون شراب ، قال السجان لماذا لا تشرب قال : أعندك شراب يكفينى ومن معى فى السجن قال لا : قال كيف أشرب ومن معى فى السجن لا يشربون ، وكان يقول : إذا سكت العالم تقيه والجاهل يجهل فمتى يظهر الحق .

قال إبراهيم بن مصعب الشرطى : ما رأيت أحداً أثبت من أحمد بن حنبل قلباً يوم المحنة ، ويمكن القول أن ابن حنبل عمل على إحياء ما كان عليه الصحابة والسلف من الشجاعة فى قول ما يعتقدونه مع الصلابة فى الحق . وقد جمع ابن حنبل من الصبر والجلد وقوة الاحتمال وجمع بين الفقر والقوة ، وبين احتمال الأذى والصفح الجميل .

ومن قوله : أنا أطلب العلم إلى أن أدخل القبر ، مع المحبرة إلى المقبرة . وقد جمع خمسين ألفاً وسبعمائة ألف حديث ثم نقدها وصفاها واستقر بها على نحو أربعين ألف أوردها كتابة (المسند) وقد حرزت كتبه يوم مات فبلغت اثنى عشر حملا وعدلا .

ومن كلامه : ما قل من الدنيا كان أقل للحساب . التوكل قطع الاستشراف باليأس من الناس ، القوة ترك ما تهوى لما تخشى . عليكم باليأس مما فى أيدى الناس فما يئس عبد من شىء استغنى عنه . من خاف الله لم يشف غيظه ، ومن اتقى الله لم يصنع كل ما يريد ، ومن يكظم الغيظ يأجره الله ومن يصبر على الرزية يعوضه الله .

• – الرد على الشعوبية : الجاحظ

واجهت الشعوبية رد فعل ضخم من جانب الفكر العربي الإسلامي ، فقد عارض المفكرون الحملات والسهام التي سددت إلى القيم الأساسية للاسلام والثقافة العربية والفكر الإسلامي في مجال اللغة والأدب والتاريخ والعقائد والفقه والتصوف .

وفي ظل هذا التحدي ظهرت مناهج الفكر الإسلامي في مختلف المجالات حتى وصفت هذه المرحلة « بعصر المناهج » :

[الخليل بن أحمد : قواعد العروض ومناهجه .

[أبو الأسود : قواعد الفصحى .

[الشافعي : مناهج الاستنباط وعلم أصول الفقه .

[الجاحظ : مناهج النقد الأدبي .

وقد انصبت حملات الشعوبية على الخطط الأساسية للفكر الإسلامي العربي :

- جذور المفاهيم وأصول القيم الإسلامية .
- مهاجمة العرب في تاريخهم وأسلوب حياتهم في محاولة لطمس الذات العربية
- ومهاجمة القيم العربية والطعن في نظرة العرب إلى المروءة والشرف والفضائل الخلقية التي تتمثل في مفهوم الشرف والكرامة .

- مهاجمة التاريخ الإسلامى .
- مهاجمة اللغة العربية .
- مهاجمة القيم الأخلاقية العربية الإسلامية بإذاعة المجون والشراب والمجاهرة بالخلاعة والانحراف الجنسى معتبرين ذلك نوعا من التحرر والتطرف .

وقد هاجمت الشعوبية « الثقافة العربية » بصورة عامة رغبة فى إحياء الثقافة الفارسية القديمة ، والغض من شأن الثقافة العربية وإظهارها غير وافية بحاجة العصر ، وقد ركزت الشعوبية فى هجومها على اللغة العربية بحسبانها وعاء الثقافة العربية بعد أن سيطرت على شعوب عالم الإسلام واللغات القديمة ، وأصبحت لغة الثقافة ولغة السياسة ولغة العلم جميعا واستهدفت حملتهم تحريض أصحاب اللغات بالعودة إلى الإنتاج والتأليف بلغاتهم .

وقد واجه الجاحظ والثعالبي والمبرد وابن قتيبة وابن على القالى هذه الحملة بإنتاج ضخم يدحض كل الشبهات ودافعوا عن اللغة العربية وأظهروا مزاياها وكشفوا عن جوهر حيويتها ونشط الكتاب والمفكرون العرب لربط التراث الثقافى العربى قبل الإسلام بالأدب العربى بعد الإسلام ، واستوعبت الثقافة العربية كل جيد وحسن من ثقافات الأمم إطار فى الثقافة العربية الإسلامية ، ومن ذلك عمد البلاذرى فى كتابه فتوح البلدان إلى الكشف عن الدور الضخم الذى قام به العرب فى سبيل نشر الاسلام وتكوين الدولة الاسلامية . وكما كتب البلاذرى كتابه فتوح البلدان وأنساب الأشراف ، كتب المسعودى « مروج الذهب » .

وكتب « المبرد » كتابه الكامل بهذا الدافع ، وكتب ابن قتيبه « أدب الكاتب » وعيون الأخبار وكتاب المعارف فجاءت متممة لكتب الجاحظ . كما كتب أبو على القالى « الأمالى » وظهر العقدالفريد « لابن عبدربه » والامتاع والمؤانسة «لأبى حيان التوحيدى» فى نفس الجولة الضخمة التى حشدت لها جهود المفكرين لمواجهة حملة الشعوبية وتفنيداً لشبهاتها التى كانت تحمل طابع السخرية من التراث العربى .

وقد كانت دعاوى الشعوبية تحمل طابع الحقد والكراهية وقد جعلوها ستاراً يخفون وراءه أهدافهم الهدامة . فقد عمد بعض كتاب الشعوبية فى هذه الجولة يصنفون الرسائل والمؤلفات تحمل أفكاراً مضللة ينسبونها إلى أسلافهم سعياوراء إحياء تراث الثقافة الفارسية الأرامية القديمة والمجوسية وقد فند الجاحظ هذه الكتابة المنسوبة وشكك فى صحتها .

ويعد « الجاحظ » فى مقدمة من حملوا لواء : علم الكلام ، والعلم التجريبى ، والأدب وكان دوره فى مواجهة حملات الشعوبية عميقا وضخما ، فقد كشف عن القيم العربية الخلقية والاجتماعية . وكان كتابه « البيان والتبيين » قذى فى عيون الشعوبيين ولا يزال حتى اليوم فإن كل الذين هاجموا الجاحظ من شعوبى العصر الحديث ، كانوا يضيقون بكتابه البيان والتبيين والذين حاولوا أن ينقدوه أعضوا عن هذا العمل الضخم الذى حمل فيه عيون الشعر والأخبار والنسب والامثال والخطب والملح والطرف ، كمحاولة لتقديم صورة حية شاملة لأوجه الثقافة العربية تحمل الرد على « شبهات الشعوبية »

ودافع الجاحظ عن العرب بوصفهم وعاء الاسلام وحملة الوثيقة : وقد فند فى كتابه هذا أقوالهم ونبه على العلاة منهم . ونقص كثيراً مما كتبوه ودسوه بين ثنايا الأخبار ليشوهوا به وجه الحقيقة . ومن ذلك المثل السائر (جزاء سنمار) وكشف عن أن الخبر من وضعهم ليتهموا سيد العرب بعدم الوفاء أنهم راحوا يتناقلون المثل ليوسموا دائرته .

ودافع عن الكرم العربى فقال « من كرمهم أنهم لا يبخسون الناس أشياءهم ولا ينكرون عليهم ما عندهم من حسن ، ومن صفاء سريرتهم أنهم لايتعصبون لعنصر وأن الحكمة ضالتهم التقطوها حيث وجدوها »

كما نقل أراء كثيرة للعرب احتج بها للرد على أرسطو وصحح بعض أخطائه واستشهد بشعر الأعراب مقرونة بملاحظاته ومشاهداته المبنية على تجاربه .

وحين وجهت الشعوبية نقدها للخطابة العربية وسخرت من استعمالهم العصا ، كتب الجاحظ (كتاب العصا) كشف فيه عن براعة الخطابة العربية :

كما رد الجاحظ وغيره على هجوم الشعوبية على اللغة العربية التي هي مظهر الثقافة العربية والفكر الاسلامي . وكانت الشعوبية تدعي أنها هي تفضل العرب بمعرفة العلم والفلسفة فكتب الجاحظ كتابه « الحيوان » فكان موسوعة شاملة لمعارف عصره ، اتخذ فيه المنهج التجريبي وأجرى بنفسه تجارب علمية معملية . وبذلك استطاعت المقاومة العربية الفكرية أن ترد حملة الشعوبية التي كانت تهدف إلى إدخال مفاهيم وثنية ومجوسية وساسانية لتحطيم القيم الإسلامية . ولم يكن الهدف من الحملة على العرب مقصوداً لذاته ، وإنما كان يستهدف التشكيك في السواعد التي حملت رسالة الإسلام ومحاولة اسقاطها وإسقاط قواعد الفكر الإسلامي . وإلى هذه الحملة ينصب ذلك اللون الماجن المنحرف الذي أصاب الأدب العربي فأسرف فيه الشعوبيون من أمثال أبو نواس وبشار بن برد وحماد عجرد في الدعوة إلى الخمر والإباحة .

كما كان للشعوبية أثرها في إدخال السجع وتصحيف الأسلوب العربي عن القوة والحيوية التي أمدها به « القرآن » وقد كان أصحاب الفكر والدعوة بعيدين عن هذا الانحراف الذي أصابه كتاب الأهواء والترف . ولقد كان الجاحظ وابن قتيبة وهذه المجموعة قادرين على خلق أدب إسلامي بريء من ثملة الحقد ، ومن عصبية الجنس ، إذ أدمجوا في آثارهم ما اختاروه مما له قيمة أصيلة في التراث العربي والتراث الفارسي ومنه خاصة (أدب البلاط والإدارة) وصبغوا المفهوم الأدبي بالطابع الإنساني الرفيع ، وبذلك أفسدوا خطط الشعوبية وأسقطوا كتبهم ودعاواهم ، حين أوجدوا ما استصفوا من التراث الفارسي مكاناً واضحاً في نسيج الثقافة الإسلامية ، وبهذا الطابع من الوسطية والتكامل فقدت حركة الشعوبية جوهرها .

ويرى بعض الباحثين أنه هذه الخيوط الساسانية التي أدمجت في نسيج الفكر الإسلامي كانت غريبة على كيانه الإنساني ، وأنها تضاربت مع التعاليم الإسلامية تضارباً صريحاً أو خفياً وأن المجتمع الإسلامي لم يتمثل نواة المأثور الساساني ولم يستطيع أن ينبذها في نفس الوقت .

* * *

ولا نستطيع أن نتجاوز الجاحظ دون أن نشير إلى منهجه العلمي وممارسته لبعض ما حواه التراث اليوناني مما يتمثل في قوله : إن كل منطيق محجوج (مغلوب بالحجة) والحجة حجتان ، عيان ظاهرة وخبر قاهر ، فإذا تـكلمنا في العيان وما تفرع منه فلا بد من التعارف في أصله ، والتعارف في فرعه ، فالعقل هو المستدل ، والعناية والخبر هي علة الاستدلال وأصله ، ومحال كون الفرع مع عدم الأصل ، ويكون الاستدلال مع عدم الدليل ، والعقل مضمن بالدليل ، والدليل مضمن بالعقل ، ولابد لـكل واحد منهما من صاحب ، وليس لأبطال أحدهما وجه مع إيجاب الآخر ، والعقل نوع واحد والدليل نوعان : أحدهما شاهر عيان يدل على غائب ، والآخر مجيء خبر يدل على صدق .

ويقول : لعمرى أن العيون لتخطىء وأن الحواس لتـكذب ، وما الحـكم القاطع إلا للذهن ، وما الاستبانة الصحيحة إلا للعقل ، إذ كان زماما على الأعضاء ، وعياراً على الحواس ، فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل ، وللأمور حكمان : حكم ظاهر للحواس وحكم باطن للعقول . والعقل هو الحجة (ك : التربيع والتدوير) .

وفى كتاب الحيوان يصطنع النهج العلمي في البحث فيقول :

زعم لى ابن أبى العجوز أن الدساس (حية خبيثة) تلد ، وزعموا أن الأروية ، مشيخة (أنثى الدعول) تلد مع كل ولد أفعى في مشيمة واحدة ، . . ولم أكتب هذا لتقربه ، ولـكنه رواية أحببت أن تسمعها ، ولا يعجبنى الإقرار بهذ الخبر ، وكذلك لا يعجبنى الانـكار له ، ولـكن ليـكن قلبك إلى إنـكاره أميل ، وبعد هذا فأعرف مواضع الشك ، وحالاتها الموجبة له ، لتعرف بها مواضع اليقين والحالات الموجبة له ، وتعلم الشك في المشـكوك فيه تعلما ، فلو لم يكن من ذلك إلا تعرف التوقف ، ثم التثبت ، لقد كان ذلك مما يحتاج إليه . (كتاب الحيوان) .

٦ ـ انحراف مفهوم التوحيد : الأشعرى

كان إسراف المعتزلة فى تغليب جانب العقل انحرافاً عن طابع الوسطية فى الإسلام فكانت دعوة إلى الحسن الأشعرى تعديلا للاتجاه وإلتماسا لتصحيح مفهوم التكامل فى الفكر الإسلامى بحسبان أن أداة المعرفة والثقافة فى الإسلام هى العقل والقلب معاً .

ومن هنا فقد اتجه أبو الحسن الأشعرى إلى اعتبار علم الكلام سلاحا فى خدمة السنه للدفاع عنها واتخذ طريقا وسطا بين المعتزلة والمحدثين ودمجهما معاً . فلم يذهب إلى تمجيد العقل والإيمان بأن له سلطة لا تحد ، وأن له الحكم على ما يتصل بما وراء الطبيعة كما ذهب المعتزلة ، ولم ير ما يراه أهل السنة من أن الدفاع عن العقيدة الإسلامية يستلزم إنكار العقل وقوته والسكوت أساساً عن هذا المنهج خوفا من زلزلة العقيدة الإسلامية ، وكان أن أعلن أن العقل الصحيح يؤيد النص الصحيح ولا صراع بينهما ولا تناقض ، وأثبت أن العقيدة مؤيدة بالعقل .

ومن ثم استطاع أن يرد سيل الاعتزال والتفلسف الجارف الذى كان يهدد مفهوم الإسلام فى وسطيته وشموله وتكامله . وأعطى السنة قوة وثقة جديدتين . كما قاوم ودحض شكوك وشبهات الروافض وأصحاب البدع والخارجين وقد أضاف «الماتريدى» إلى مفهوم الأشعرى إضافات جديدة أعطت أو علم أصول الدين قوة وعمقا ، فقد تداول الماتريدى علم الكلام فى مرحلة أخرى أكثر تقدما بالتهذيب والتنقيح حتى أصبح أكثر توسطاً واعتدالا .

واتسع نطاق المدرسة الأشعرية حتى سيطرت على العالم الاسلامى والفكر الاسلامى ونشأ عنها علماء لهم نفوذ فحول ومتكلمون كبار كانوا بعيدى الأثر فى الحركة العلمية لمدة قرون وكانت لهم قيادة الفكر العربى الاسلامى وفى مقدمتهم: الباقلانى وأبو إسحق والأسفرائينى وأبو إسحق الشيرازى والجوينى .

* * *

ويرى الأشعرى أن العقل ليس حكما فى : (١) ما وراء الطبيعة (الله والآخرة والقضاء والقدرة) : (٢) وما جاء فى الشرع (العبادات والمعاملات) فالعقل عاجز عن إدراك ما وراء الحس .

ويرى الأشعرى أن المعرفة لا تتم إلا عن نظر وكلام لا عن مجرد القياد وتقليد ، ولا مانع من الخوض فى أمور مما لم يرد فى القرآن والسنة ، بل يرى أن مثل هذا النظر من شأنه أن يرفع الشبهة ويثبت الحجة ويزيل الشكوك من النفوس ويدحض حجج المبتدعة والمخالفين .

وقد ارتضى مفهوم الأشعرى فى العقائد مختلف الفقهاء من حنفية ومالكية وحنابلة وشافعية كما ارتضاها المتصوفة . فكان راية مصدر الاتفاق والتوحد بين المسلمين ، ذلك أن الأشعرى استطاع أن يحل عدداً من المسائل الشائكة التى أثارت جدلا طويلا من قبل وفى مقدمة ذلك مسألتى : أعمال العباد وخلق القرآن .

اما فى أعمال العباد فقد توصل الأشعرى إلى حل يوفق بين رأى الجبرية والقدرية وهى نظرية الكسب .

أما بالنسبة لخلق القرآن وهى المشكلة التى أثارها المعتزلة وكانت مصدر محنة طويلة وقف واجهها الامام ابن حنبل صامداً ، رافضاً أن يوصف القرآن بأنه مخلوق ويفضل أن يطلق عليه الاسم الذى ورد فى كتابه عنه من أنه كلام الله . فكان يردد دائما : القرآن كلام الله : لا أقول مخلوقا أو غير مخلوق، أما الأشعرى فقد توسط فى الأمر فأعلن أن القرآن كلام الله قديم بمعانيه حادث بألفاظه .

كما توصل إلى وضع الصيغة الشاملة لعقيدة أهل السنة والجماعة : وهى الإقرار

بالله وملائكته وكتبه ورسله وما جاء من عند الله وما رواه الثقات عن رسول الله لا يردون من كل شيء وأن الله سبحانه إله واحد فرد صمد .

. . .

وكان لا شك ظهور الماتريدى عاملا هاما فى تطور مذهب السنة فإنه لم يهمل النقل بل جعل له سلطانا تحت ظل العقل ، والعقل عنده له مجاله ، ولكن من غير أن يتعدى حدوده فى النقل ، وبذلك سلك مسلكا وسطا بين المعتزلة والأشاعرة ويمكن أن يقال إن المعتزلة قالوا بالسلطان المطلق للعقل وأن الأشاعرة مضوا خطوة بالنقل مقربين له العقل ، ثم جاء الماتريدية فتوسطوا ، فجعلوا السلطان للعقل والنقل معاً . وإذا قيل إن الأشاعرة فى تفكيرهم وسط بين المعتزلة والمحدثين فالماتريدية وسط بين الأشاعرة والمعتزلة (أبو زهرة) .

٧ – دحض الباطنية وفلسفة الإلهيات : الغزالى

– ١ –

عدل الأشعرى مجرى علم الكلام ورده إلى مفهوم الفكر العربى الاسلامى . تكاملا ووسطية . غير أن علم الكلام لم يلبث أن فقد مهمته حين ازدهرت الفلسفة الباطنية ، مستمدة مقوماتها من وثنية اليونان .

وكانت الفلسفة الإسلامية قد انبثقت أساساً من الاعتزال وعلم الكلام ولكنها حاولت أن تطوع مفاهيم الفلسفة اليونانية لإطار الاسلام . وكان الدور الأكبر فى هذا العمل للكندى والفارابى وابن سينا ونشأت مع الفلسفة وازدهارها حركة الباطنية التى اصطنعت – مع مختلف حركات الشعوبية – الفلسفات القديمة سلاحا لها .

وكانت الباطنية قد استشرت وتمثلت فى حركة سياسية ضخمة ، واجهها السلاجقة وفى مقدمتهم ألب أرسلان ووزيره القابة نظام الملك بحركة ثقافة إسلامية ضخمة ، قوامها بناء المعاهد والمدارس والمكتبات وكان قلم الغزالى أحد الأسلحة الحاسمة فى هذا المجال ، فقد كشف خديعة الباطنية ، الدهرية ، والاباحة ، والمعطلة والرافضة والخوارج وفلاسفة الآلهيات .

وكانت هذه الدعوات الشعوبية المختلفة قد حاولت بعث التراث الفلسفى القديم لاستغلاله كسلاح طاعن فى الإسلام، وقد تمثل هذا التراث فى المجوسية الفارسية والوثنية اليونانية وأذاعة التعابير الإيرانية الهليثية . يقول العلامة عبد العزيز محمد الذكى « وقد جرى استغلال الفلسفة والأساليب العقلية لنشر تعاليمها بين المسلمين وإثارة الشكوك والحيرة فى العقول للقضاء على الوحدة العسكرية الإسلامية ، فقد لجأ كل من حاول أن يحارب الإسلام إلى الفلسفة اليونانية واتخذ من مناهجها المتقطعة الاستدلالية معولا لهدم الأسس التى تقوم على شعائر الإسلام ومبادئه .

وقد أدى دخول التراث اليونانى فى حياة العرب إلى تبنى الميول المنحرفة واحتضان النزعات المتطرفة وزوه العقول الملتوية والنفوس المزمرة بأساليب منطقية دعت إلى ضرب من ضروب الإلحاد المتصل التى أفسد مزاج كثير من المسلمين الناهين ولعبت الفلسفة اليونانية دوراً خطيراً فى النضال الحاد الذى قام بين المسلمين وأتباع القرامطة «والباطنية» .

ومن مثال ذلك ما دعا إليه ابن الراوندى (لا معقولة الدين الإسلام) وتفضيل الرازى الفلسفة على الدين وقد جعلا حكمة الفلسفة والعقل تعلو كلمة الدين — ويجمع كثير من الباحثين أن الفلسفة الأغريقية وطدت الاتجاهات الضارة فى النفوس ، ودعمت الأفكار الهدامة فى العقول وبررت محاربة الإسلام تبريراً منطقيا .

ويرجع ذلك إلى أن الباطنية قد أقامت كيانها ومنهجها على الفلسفة اللاهوتية اليونانية وعلى الطبيعيات واستخدمت مصطلحات الفلسفة اليونانية وأفكارها وعقائدها فى أديهم . وتتمثل هذه المفاهيم فى دعوة إخوان الصفا ، وفى القضايا التى أثارها ابن الراوندى ومحمد بن زكريا الرازى .

(١) فنى دعوة إخوان الصفا يتبين كيف أراد الباطنية هدم القيادة السياسية الإسلامية ومفهوم الإسلام وذلك بإنشاء فلسفة جديدة تحاول المزج بين الالهيات اليونانية وشريعة الإسلام وقد هاجموا هذه الشريعة ووصفوها بأنها مدنسة . وأنكروا البعث بالأجساد وحاولوا وضع نظام جديد يحل محل الإسلام .

(٢) أما ابن الراوندى وهو : فارس الأصل فقد عرف بالزندقة الفلسفية . اتصل فى أول أمره بالمعتزلة التى كانت تواجه الشعوبية وتهاجمها حتى إذا تعلم أساليبهم فى الجدل ، سخر نفسه لخدمة الشعوبية وألف الكتب لليهود والرافضة .

وأجرأ ما كتبه (الزمردة) يدلل فيها على بطلان رسالة الأنبياء (وقد وضع أبو الحسن الخياط من علماء المعتزلة كتابا سماه (الانتصار) فند فيه أقوال ابن الراوندى وأثبت إلحاده) وقد أدعى ابن الراوندى أنه لا يقبل من الأفكار إلا ما يخضع لمنطق العقل البشرى وهاجم رسالة الأنبياء وقال أنه لا حاجة إليها ، بحسبانها وحى من السماء ، لأن كل ماقاله الأنبياء فى اعتقاده — لا يشق على العقل، ويمكن أن تستغنى البشرية عن دعوتهم وما يطالبون به الناس من عبادات وشعائر يرى أن العقل لا يستسيغها . ومن ذلك قوله أن العقل لا يوجد مبرر منطقى يلزم بأدائها وأن معجزات الرسل لا يصدقها العقل ويحتمل أن رواتها تواطئوا على الكذب، وقال أن آيات القرآن ليست خارقة للعادة ويصح أن يتفوق فرد بمهارة أدبية مع ناطق اللغة العربية .

وقد حاول ابن الراوندى — عن طريق الفلسفة اليونانية والتفكير المنطقى — أن يثير الشكوك حول الإسلام ، متمثلا إعلاء العقل الإنسانى وإنكار رسالة الرسل والأنبياء والدعوة إلى هدم مكانة الأنبياء ورسالتهم فى نفس الوقت .

(٣) وقد وجه محمد بن زكريا الرازى هجومه إلى الأديان وقال : أن الناس يتساوون فى المواهب والاستعدادات وأنه لاحق لأحد أن يزعم أنه يمتاز على بقية البشر بميزة عقلية أو خاصة روحية وهو فى هذا يهدف إلى هدم النبوة .

ومن رأيه أن المعجزات ما هى إلا أساطير خرافية قصد بها تغرير العامة ، وأن رسائل الأنبياء تنسخ الواحدة منها الأخرى وأن تعاليم الكتب المقدسة يعارض بعضها بعضا ومن دعوته أن يهتدى الناس فى حياتهم بالفلسفة والعلوم دون حاجة إلى عقائد الدين وتعاليم الأنبياء .

وقد فات الرازى أن العلوم التى اشتغل بها من كيماء وطب لا تخلو من عناصر تتعارض مع أبسط قواعد العقل .

— ٢ —

وقد واجه الغزالى هذه الأزمة ، وتصدى لهذه الدعوة ولم يقتصر على مهاجمة فرقة واحدة وإنما هاجم كل الفرق المنحرفة فى عصره عن مفهوم الشمول والتكامل والوسطية فى الفكر العربى الاسلامى .

وقد واجه الغزالى هذه الفئات :

١ — المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .

٢ — الباطنية : وهم يقولون أنهم أصحاب التعليم والذين اختصوا بالاقتباس عن الامام المعصوم .

٣ — الفلاسفة : وهم يملقون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — الصوفية : الذين يعبرون بالكشف والمشاهدة

أما التصوف الذى قبله الغزالى فأهم عناصره هى :

- سعادة الأخرة بالتقوى ، والتقشف فى الدنيا والأعراض عن الجاه والمال .
- الاقبال بالتفكير على الله تعالى واستغراق القلب بالكلية بذكر الله .
- الايمان اليقينى بالله والنبوة واليوم الآخر .
- حسن الخلق وكرم الأخلاق .
- إن يكون الادراك لدى المتصوف بالذوق لا بالتعليم (عن عمر فروخ بتصرف) .

وفى مواجهة علم الكلام قال أنه يحتوى على مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم ، أما الفلسفة فهى لا ترضى مطلوبه فإن العقل وهو وسيلتها الأولى فى المعرفة والحكم على الأمور ليس مستقلا بالاحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات .

* * *

ويرى الغزالى أن « علم الكلام » ليس أحكم الأساليب فى فهم الاسلام ويفضل عليه

أسلوب القرآن : فأسلوب القرآن أبلغ من أسلوب المتكلمين وأنفع وأعم وأشمل للطبقات والمستويات الفكرية المختلفة ، أما علم الكلام فهو علاج مؤقت نشأ عن شكوك وشبهات ولا حاجة للطبائع السليمة والعقول المستقيمة إليه ، أما القرآن فهو « الغذاء الصالح والماء السائغ يحتاج إليهما كل إنسان وينتفع بهما ولا ضرر منه ولا خطر » وعنده أن آراء المتكلمين تعطى صورة الجدل الذى يعجز عنه العامى وربما يكون ذلك سببا لرسوخ العناد فى قلبه والأنفع هو الكلام الجارى كما يشتمل عليه « القرآن » ، فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به الأكثرون ، بل أن القرآن كالماء الذى ينتفع به الصبى الرضيع والرجل القوى .

— ٣ —

سرت دعوى عريضة بأن الغزالى هاجم الفلسفة هجوما أزلها من عليائها والواقع أن الغزالى قسم الفلسفة إلى قسمين : (١) الفلسفة الالهية والميتافيزيقا (٢) فلسفة الطبيعيات والرياضيات وقد أولى الغزالى تقديره لفلسفة الطبيعيات والرياضيات لأنها لا تعارض مبدأ التوحيد .

ولكنه هاجم الفلسفة الالهيات والميتافيزيقا لأنها متصلة بمفاهيم اليونان فى مجال اللاهوت وتقوم على الوثنية والتعدد ، وتسمى هذه الفلسفة « علم الأصنام اليونانية » — وقد أشاعت كتب الفلسفة الالهية شبهات ضخمة أهمها إنكار المعاد والنبوة والدعوة إلى الاباحة والتعطيل .

وقد اعترف الغزالى بصحة آراء الفلاسفة فى المنطق والرياضيات والطبيعيات والسياسة ولكنه أنكر عليهم البحث فى ماوراء الطبيعة وفى الألوهية وكشف عما فى هذا الجانب من تناقض وعجز وتلبيس . وأبان قصور أدلتهم فى معرفة مسائل الربوبية .

ومعنى هذا أن عداء الغزالى للفلسفة جملة غير صحيح واتهام باطل .

فقد نقد الغزالى علوم الفلسفة وقال أن أغلبها أمور برهانية ، وأنه لا يخدم الاسلام إنكارها « عظم على الدين جناية من ظن أن الاسلام ينصر بإنكار هذه العلوم وليس فى الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفى والاثبات ، ولا فى هذه العلوم تعرض للأمور الدينية »

واعترف بصحة بعض علوم الفلسفة وإفادتها ، وانتهى إلى أن فى الإلهيات أكثر الأخطاء، ذلك لأن الإلهيات ليست كالعلوم الأخرى (الرياضية والطبيعية) وليس لهـا مقدمات ومحسوسات ومبادىء ولهذا كثرت فيها الأغلاط والتخيلات ، وكان من أهم ما وجهه إلى تصحيح ذلك هو « خطر الفلسفة على أذهان الناشئة » فهم يرون أصحابها مع رزانة عقولهم وغزارة علمهم منكرون للشرائع والنحل جاحدون لتفاصيل الأديان والملل « وقد ألحدوا وأنكروا الدين تظرفا وتكايسا » .

وهكذا قصر الغزالى هجومه على عقيدة الفلسفة اليونانية وتناقض رأى أصحابها فيما يتعلق بالإلهيات وقال أن رأيهم فيها ليس بحقيقة علمية .

ولم يهاجم الغزالى من علوم الفلسفة إلا ما صادم الشريعة ، وكان أهم ما خطأهم فيه ثلاث مسائل (١) قولهم بقدم العالم (٢) قولهم بأن الله لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص (٣) إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

وقال أن هذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه ، وقد عجزت الفلسفة أن ترد على الاتهام إلا بعد مرور تسعين عاما من وفاة الغزالى فى دراسة ابن رشد .

وجملة قول الغزالى : أن كل ما فى الفلسفة مما لا يعارض الشريعة مقبول .

— ٤ —

(الغزالى)

هاجم الغزالى جميع الفرق المنحرفة عن مفهوم التوحيد كالدهرية والباطنية والبراهمية المعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة . .

كان هدفه الأساسى: الدفاع عن جوهر الإسلام فى وجه الحركات السياسية والفكرية وأن يحمى العامة من أخطار الدعوة الباطنية والفلسفة اليونانية على إيمانهم وعلى مفاهيم الإسلام وقد استطاع أن يرد إلى الإسلام الإيمان بالعقيدة وتثبت مصادر الإسلام الأصيلة «عقيدة وشريعة وأخلاق» كما استطاع عرض الإسلام عرضا جديداً بعد أن دحض حجج الفلاسفة والباطنية وجمع بين العلوم العقلية والنقلية . وناهض الفلسفة اليونانية وسفى الخلاف الحادث

بين الفقه والتصوف ومزجهما معا ، وأعاد صياغة الفكر العربي الإسلامي على النحو الذي يحمي وحدة المسلمين ويرد مفهوم الإسلام إلى التكامل والوسطية .

يقول دي بور : إن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قويا ، فالمتكلمون من المعتزلة بل من خصومهم أخذوا من كتب الفلاسفة أرائهم ومعظم الآلة التي كانوا يؤيدون بها مذهبهم ويحاربون مذاهب خصومهم .

وعندنا أن هذا هو ماعده الغزالي انحرافا عن مفهوم الإسلام ، إذ كان إلى جانب العقل ، من وسائط المعرفة ، طريق القلب وهو ما أهمل إهمالا شديداً ، وكانت الفلسفة اليونانية مصدر هذا الانحراف — ومن هنا كان من رأي الغزالي على حد تعبير دي بور « أنه لا بد أن يكون المعول في الايمان بعقائد الدين على نور مشرقه في الشمس من مصدر فوق طور العقل وبهذا صار التصوف عند الغزالي دعامة يقوم عليها صرح العلم وتاجا على مفرقه » .

غير أن مناهضة الغزالي فكرة الاعتماد على العقل وحده لم تمنعه من تقدير مهمة العقل وقدرته على ادراك التعارض في الآراء والقضايا النظرية واستبعاد الأحكام المتناقضة في ميدان العلم وفي ميدان الفكر .

فالغزالي يرى قلة بضاعة العقل في مسائل الربوبية ، وضرورة الرجوع إلى القلب أو الروح الذي يدرك الحقائق الالهية ولكنه يعترف بحقوق العقل فيقول : ليست الحقائق التي يؤيدها العقل كل ما في الأمر ، فهناك من الحقائق مايعجز إدراكنا عن الوصول عليها ونحن نقول بها وإن كنا لا نقدر على استخراجها بقواعد المنطق ولا بالأصول المعروفة فليس مما يخالف الصواب وجود افتراض قابل وجود « دائرة أخرى » فوق دائرة العقل وإن شئت فقل دائرة التجلي الرباني ، ونحن وإن كنا نجهل سنن تلك الدائرة ونواميسها جهلا تاما نجد الكفاية في قدرة العقل على الاعتراف بإمكانها » .

وغاية الرأي عند الغزالي « أن العقل ليس مستقلا وحده بالاحاطة بجميع المطالب ولا كاشفا للغطاء في جميع المعضلات » وأنه لا بد من الرجوع إلى القلب الذي يستطيع أن يدرك الحقائق الالهية بالذوق والكشف وذلك بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضيات .

ويقول رينان : أن الغزالي قرب الدين من العقل الاعتيادي وكشف دقائقه أمام أذهان العامة ورفع « الايمان » من حضيض السذاجة إلى مجال التفكير العالي ، مما جعل المفكرين في الشرق والغرب يرون فيه المثل الأعلى للتفكير الالهي والنور المبدد لروح الشك والتشاؤم » .

ومفهوم الغزالي بسيط وواضح وهو : ليست الحقائق التي يؤيدها العقل كل ما في الأمر فهناك من الحقائق ما يعجز إدراكنا عن الوصول إليها ونحن نقول بها ، وإن كنا لا نقدر على استخراجها بقواعد المنطق وبالأصول المعروفة فليس مما يخالف الصواب وجود افتراض قائل بوجود دائرة أخرى فوق دائرة العقل وإن شئت فقل دائرة التجلي الرباني ونحن وإن كنا نجهل شئون تلك الدائرة ونواميسها جهلا تاما نجد الكفاية في قدرة العقل على الاعتراف بها .

— ٥ —

من أهم المناهج التي عني الغزالي بإبداعها (١) منهج علم النفس الاسلامي .

فقد مزج علم النفس بالأخلاق والدين ، وجعل أساس معرفة النفس أن تكون وسيلة إلى إصلاحها وتهذيب الأخلاق ، (الدكتور الأهواني) .

ويفسر الغزالي مظاهر سلوك الانسان بدوافع أربع أساسية :

- شهوة الطعام ، الجنس ، المال ، الجاه .

وجعل أساس هذه الدوافع كلها غريزة الطعام فهي الدافع لسائر أنواع السلوك الأخرى وعنده أن الاعتدال هو الميزان الصحيح لجميع أنواع السلوك والخروج عن حد الاعتدال إلى الافراط أو التفريط هو مصدر الأمراض النفسية ، والعلاج هو العودة إلى حد الاعتدال الواجب . وعنده أن كل شهوة لها ثلاث حدود : إفراط وتفريط واعتدال .

(٢) منهج التربية الإسلامية

كما رسم الغزالى منهجا للتربية غاية فى الدقة والكمال والبراعة ، وقد أدخل إلى مجال التربية نظرية إعطاء الصبى فترة لعب بعد الانصراف من المكتب وتوجيه العلم إلى تكوين شخصية سليمة خلقيا أساساً ، وإتاحة الفرصة للطالب باختيار أستاذه والمادة التى يجب أن يتخصص فيها .

— ٦ —

وفى مجال تقدير دور الغزالى والذى قام به يجب التفريق بين نوعين من أعلام الفكر الاسلامى .

١ — البناة : الذين أشادوا المناهج الأساسية فى الفقه والعقائد أو الفلسفة ومزية الواحد منهم التخصص .

٢ — المجددون ومصححوا المفاهيم والداعون إلى التماس القرآن كمنهج أساسى لفهم الاسلام والعمل به ومزية هؤلاء الشمول فهم يجمعون بين الفقـه والتوحيد والفلسفة والتصوف والغزالى واحد من هؤلاء (ومثله ابن حزم وابن تيميه) ومزية الغزالى أنه حين هاجم الفلسفة الالهية والكلام والباطنية إنما كان بالغ الفهم والإحاطة بأعماق هذه المناهج وكذلك فقد كان بالغ الحجج فى دحض شبهاتها ولم يتوقف عند ذلك وحده بل أعاد صياغة الفكر الاسلامى من جديد وأقام نظرية شاملة قوامها التماس « القرآن كمنهج كامل اشمل لفهم القرآن » .

وقد صور منهج الغزالى على نحو دقيق انتفعنا به فى بحثنا هذا العلامة أبو الحسن الندوى فى كتابه (رجال الدعوة والفكر) ومما قاله أن الغزالى ناقش المسائل على أساس العقل المتأدب بالشرع ، وحول مجرى النشاط الكلامى من الجدل إلى التعليم العملى ، ومن الاستدلال الاقناعى إلى التثقيف الروحى ، وهو بذلك قد خدم الأسلوب العلمى فى البحث والنقد وأثار الشك فى العلم التقليدى أولا ثم مهد إلى تحرى الحقائق والبحث الدقيق ، وجعل نقده بناءاً فأورد حجج خصومه أولا ثم هدمها ثانيا وشاد الحق على إنقاضها .

وحاصل القول أن الغزالي دعا إلى :

- أخذ الحق من كل مصدر .
- إعلاء قيمة العمل وربطها بالعلم ، ومعيار العلم عنده تمييز بين الصحيح والفاسد ، وميزان العمل يفرق بين العمل السعد والعمل الشقي وعنده أن السعادة إنما تكون بهما معا .

« العلم بلا عمل لغو وهو حجة على صاحبه ، والعلم سلاح والعمل شجاعة والسلاح بلا شجاعة لا يجدى » .

- إخضاع العقل للدين والفلسفة للفقه .
- الايمان الديني يأتي عن طريق الوحي لا عن طريق العقل والادراك .
- العلم يستند إلى العقل والدين يستند إلى القلب .
- أدخل التصوف إلى دائرة السنة للقضاء على الجبرية والحلول .

٨ – مقاومة انحراف الصوفية : ابن تيمية

كان الغزو الصليبي لعالم الإسلام أعظم تحديات القرن السادس للفكر الإسلامي (٦٦١ – ٧٢٠ هـ) ، ثم كان الغزو التترى أعظم تحديات القرن السابع . كان الغزو الصليبي بعيد الأثر على المستوى التاريخي السياسي ، بينما كان الغزو التترى أعمق أثراً بعد المجال السياسي في الفكر الإسلامي العربي .

وقد واجه الغزالي تحديات الغزو الصليبي بإعادة صياغة الفكر الاسلامي على أساس « الوسطية والتكامل » بصهر الاتجاهين الذين كان يسودان الفكر الاسلامي ويحاول كل منهما أن يعتبر نفسه ممثلا للاسلام دون الآخر : الفقه والتصوف ، أما الفقهاء فقد كانو يقفون عند حدود النصوص بينما كان الصوفية يحاولون تجاهل النصوص . فجاء الغزالي فزج الفقه بالتصوف ، والعقليات بالروحيات ، وفق مفهوم الإسلام نفسه تكاملا بينهما ووسطية بعيداً عن الجمود والانحراف ثم سرى منهجه وتوسع ، غير أن سقوط بغداد في أيدى المغول والتتار في منتصف القرن السابع كان بعيد الأثر في غزو فكرى جديد — فقد سيطرت مرة أخرى انحرافات جديدة في مجال مفهوم التوحيد بالذات وغلبت الدعوة إلى وحدة الوجود والحلول والاتجاه بانحراف يعارض مع مقومات الإسلام وأصوله .

وكانت فلسفة الباطنية المعادية للسنة — بحسبانها أساس الإسلام — قد خلقت مفاهيم جديدة أخذت تزداد قوة على مرور الزمن وتحاول أن تنفذ قيم الإسلام الأساسية

حتى كادت هذه المفاهيم المنحرفة أن تأخذ مكان المفهوم العقائدى الصحيح . وكان الغزو الشعوبى يعمل أصلا على تدمير أعظم حصون الإسلام والفكر الإسلامى وهو « التوحيد » .

ففشت البدع والمحدثات ، وغلبت أقطار الفلسفات اليونانية وأفكار المجوسية وتغلغلت فى العقائد والعبادات وألوان السلوك . ولا سيما فى مجال التصوف وما يتصل به من رموز ودعاوى وتلبيسات ، وخاصة فيما يتعلق بالولاية والكرامات وتعظيم قبور الموتى ، وغلبت على العلماء نزعة التقليد مع التعصب المذهبى ، وكانت أفكار ابن عربى وابن سبعين حول وحدة الوجود والحلول والإتحاد من أخطر هذه الآراء .

وكان الحلاج قد حمل لواء الدعوة إلى مذهب الحلول وجعله مصدر فكرته ودعوته وكان معنى هذا كله انحراف مفهوم الاسلام انحرافا خطيراً عن « القيم الأساسية فى القرآن » وهى حجر البناء فى الفكر الإسلامى العربى .

وأصبح التحدى الناتج من هذا الركام الهائل من المذاهب والأفكار والفلسفات الدخيلة دافعا إلى ظهور مصلح مجدد متكامل الفهم للاسلام (عقيدة وشريعة وأخلاق) قوى العزيمة والإرادة لتزيق هذه الشبهات ودحض المحاولات المتوالية لصبغ الفكر الاسلامى بلون غريب بعيد عن طابعه الأصيل .

وكان تقى الدين أحمد بن عبد الحليم الشهير بابن تيمية هو حامل لواء الوسطية فى مواجهة الانحراف ، والتكامل فى مواجهة التجزئة . والحركة فى مواجهة الجمود ، وفق سنة ثابتة وقانون صارم يتمثل فى مجرى الفكر الإسلامى منذ نزول القرآن . ويجرى وفق إعادة صياغة الفكر الإسلامى على أساس مضامين القرآن وأسسه الأصلية .

وقد هاجم ابن تيمية مختلف الفرق والحركات الفكرية فى عصره (سواء منها ما هو داخل فى نطاق مفهوم الاسلام ومن هو معارض له) هاجم الباطنية والأشاعرة والحنابلة والمتصوفة ، أى أنه واجه مجالات العقيدة والفقه والتصوف جميعا وأعلن أن الأســـاس للفكر الاسلامى العربى إنما يتمثل فى الكتاب (القرآن) والسنة مفسرة له وموضحة . وقال أن الكتاب (القرآن) ليس علم عقائد بالخبر والنقل وحسب

بل بالدليل والبرهان . وأن النبي فسر القرآن كله لأنه هو الذى عليه أن يبينه ويوضحه ، وبيانه من أركان تبليغ الرسالة ، وقد تلقى الصحابة تفسير القرآن كله وعلمه كله ، وعلى الإنسان ألا يتتبع إلا الدليل من الكتاب أو السنة أو آثار السلف الصالح ، ويستأنس بأقوال التابعين أساساً ، وربما جاز التقليد فى فروع الدين من غير أصوله لأن العقيدة أصل الدين » .

وقال ابن تيمية أن الباحثين فى الفكر الإسلامى العربى فى عصره أربع :

(١) الفلاسفة وهم يدعون أنهم أهل البرهان واليقين والعقائد طريقها البرهان واليقين .

(٢) المتكلمون أى (المعتزلة) أصحاب القضايا العقلية . وهم يقدمون النظر العقلى على الدليل القرآنى ويؤولون القرآن على مقتضى العقل .

(٣) « الماتريدية » : طائفة من العلماء تنظر إلى ما فى القرآن من عقائد فتؤمن به وبما فيه من أدلة له ، فتأخذه لا على أنه أدلة ، هادية مرشدة ، موجهة للعمل ، بل على أنها آيات اختيارية يجب الإيمان بما اشتملت عليه .

(٤) « الأشاعرة » : وهم قسم يؤمن بالقرآن (عقائده وأدلته) ولكن يستعين بالأدلة العقلية بجوار الأدلة العقلية بجوار الأدلة القرآنية .

ويرى ابن تيمية أن منهاج القرآن ليس واحداً من هذه الأربعة بل هو غيرها ، لأن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص ولا تؤخذ أدلتها إلا من النصوص ، فأصحاب هذا المنهج يؤمنون بالنص وبالأدلة التى يؤمى إليها النص ، لأنه وحى أوحى به إلى النبى وأن الأساليب العقلية المنطقية مستحدثة فى الإسلام ولم تكن معروفة قطعا عند الصحابة والتابعين .

ولا سبيل إلى معرفة العقيدة والأحكام وكل ما يتصل بها إلا من « القرآن » والسنة المبينة له والسير فى مسارهما ، فما يقرره القرآن وما تشرحه السنة مقبول لا يصح رده ، فليس للعقل سلطان فى تأويل القرآن وتفسيره أو تخريجه إلا بالقدر الذى يؤدى به العبادات ، وسلطان العقل هو فى التصديق والإذعان ، وبيان تقريب المنقول من المعقول وعدم

المنافرة بينهما ، فالعقل يكون شاهداً لا حاكما ويكون مقرراً ومؤيداً لا ناقضا ولا رافضا ويكون موضحا لما اشتمل عليه القرآن من الأدلة .

* * *

وكشف ابن تيمية عن خطأ منهج الفلاسفة « حين سموا إلى بناء طريقهم على ترتيب الأقيسة العقلية ، وفات الفلاسفة أن العقل وحده عاجز عن درك حقائق الدين ولابد من النص . والعقل يتجه إلى القرآن ويتفهمه بالفكر ، أى بموازنة آيات القرآن بعضها ببعض ، فيكون تأويل القرآن من القرآن لا من أقوال الفلاسفة والمتكلمين .

ويأخذ ابن تيمية على الفلاسفة طريقهم فى التفكير والمقدمات التى يبنون عليها والنتائج التى وصلوا إليها ويرى أن « القرآن » والسنة قد أشارا إلى المقدمات التى تهدى إلى سواء السبيل وأن متاهات العقل هى فيما يخترعه أولئك الفلاسفة ومن نهج نهجهم من علماء القوم فى استخراج العقائد والحكم عليها ، وأن المعتمد هو القرآن الذى لم يعلم العقائد بالخبر والنقل فقط بل بالدليل والبرهان ، وعنده أن الفلسفة عندما خاضت فى الآلهيات ضلت وعندما اقتصرت على الأرضيات أنصفت وتميزت (وهذا هو نفس رأى الغزالى) فالعقل وحده عاجز عن درك حقائق الغيبيات ولا بد من النقل على أن العقل يتجه إلى القرآن ويتفهمه بالفكر أى بموازنة آيات القرآن بعضها ببعض ولذا يكون تأويل القرآن من القرآن لا من أقوال المتفلسفين والمتكلمين ، ويقول أنه لا يتبع الرجال على أسمائهم فليس لأحد عنده من مقام إلا الدليل من الكتاب والسنة أو آثار السلف وعنده أنه مامن قول يلقى تلقيا ويسوغ فيه الأتباع من غير دليل مهما يكن درجة الإمامة عند قائله ويرى أن الشريعة أصلها القرآن (أبو زهرة) .

* * *

وواجه ابن تيمية قضية « الحقيقة والشريعة » التى تمثل أبرز خطر واجه الفكر العربى الاسلامى نتيجة لمفهوم دعاة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود الدخيل إلى الاسلام والذى يقول بسقوط التكاليف الشرعية عن من يصل إلى درجة التحقق . وسيطرة

فكرة تقديس الولاية والكشف والكرامة . وكشف ابن تيمية عن مفهوم الإسلام الأساسى لهذه المفاهيم جميعاً .

وكانت قد استشرت فكرة وحدة الوجود التى نادى بها ابن عربى وابن سبعين وفكرة الاتحاد والفناء فى ذات الله التى نادى بها ابن عطاء الله .

فأعلن ابن تيمية أن هذه المذاهب والفلسفات تخالف جوهر الاسلام أساساً ، هذا الجوهر القائم على « التوحيد » والذى يعتبر الايمان بوجود إله خالق للعالم منفصل عنه أعظم أصوله ، كما أنكر دعواهم القائلة بشهود الحقوق الكونية التى يجعلونها ذريعة إلى أبطال التكاليف الشرعية ، ويقر ابن تيمية « التصوف السنى » القائم على الزهد والتزام الورع ومحاسبة النفس ومراقبتها فى كل قول وعمل ، وأخذها بالمجاهدة المشروعة ، ولكنه ينكر الشارات والاصطلاحات فى التزام زى معين أو نظام خاص فى المطعم أو تحريم شيء مما أحله الله .

وقد كشف عما فى التصوف من دعاوى وتلبيسات وأعلن براءة الاسلام منها .

كما أعلن تلازم الحقيقة والشريعة . وأن فى انفصالهما إخراج للاسلام عن مفهوم الأساس القائم على التكامل والوسطية .

وهاجم فكرة الوجود (الوحدة بين الله والوجود) وقال أنه لا يعقل أن يجول فى الذهن اتحاد خالق بمخلوق ، بحيث تجرى على الخالق نواقض الحياة وزياداتها . وأن الله سبحانه منزه عن النواقض التى تحيط بالانسان ، وإن الانسان لا يمكن أن يقيس الإله بمقاييسه الصغيرة الطفيفة .

والأصل فى هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسله نفيا وإثباتا فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفى عنه ما نفاه عن نفسه وإثبات هذه الصفات من غير تكييف ولا تمثيل ومن غير تحريف ولا تعطيل . وكذلك ينفون ما نفاه عن نفسه من غير إلحاد فى أسمائه ولا فى آياته وبلا تشبيه ولا تعطيل بما يحقق أثبات وحدانيته بنفى التمثيل ، وأن ما ورد فى القرآن من الأسماء والصفات فى ذات الله وصفاته مقرر ثابت لا ينكر ولكنها لا تخضع لمقاييسنا نحن البشر ، وأن الله سبحانه واجب الوجود هوموجد

هذا الكون وأن كل ممكن لا بد له من موجد ، وأن الوجود لا بد له من موجد ، واجب بذاته ، غنى عن سواه ، قديم أزلى ، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم . وهاجم ابن تيمية أقوال ابن عربى وابن سبعين وابن الفارض وأعلن كلمة التوحيد وقال أن فلسفة الاشراق هى ركن من مبادىء الباطنية (وفيها تشرق المعرفة على الأئمة فتسموا بهم إلى مرتبة لا ينالها غيرهم) . وأنها كانت سببا لتأويل الشريعة حسب أهواء هذه الفرقة ومموليها ، وأن تأليه البشر الذى ابتدعته السبأية وبثته الباطنية قد بعث دعاة الاتحاد .

ويكشف ابن تيمية عن زيف دعوى دعاة الاتحاد ووحدة الوجود إذ يقولون أن الوجود واحد ، وأن وجود المخلوق هو وجود الخالق ، ولا يثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر بل يقولون : الخالق هو المخلوق ، والمخلوق هو الخالق ، ويقولون أن وجود الأصنام هو وجود الله وأن عباد الأصنام ما عبدوا شيئا الا الله ، ويقولون أن الخالق يوصف بجميع ما يوصف المخلوق به من صفات النقص والذم ، ويقولون أن عباد العجل ما عبدوا الا الله وأن فرعون كان صادقا فى قوله « أنا ربكم الأعلى » وقالوا أنه لافرق بين الرب والعبد وليست الزوجة حلالا والأم حراما والكل عندهم واحد .

ويرى ابن تيمية أن هذا الاتجاه المغرق فى الانحراف عن جوهر مفهوم الاسلام ، قد نشأ عنها نوع من تأليه البشر والأحجار وتقديسها ونصب الأصنام وعبادة النفوس .

وعنده أن هذا كان سبيلا من سبل الشعوبية إلى صرف الناس عن التوحيد وعن حج بيت الله .

وقد عمل « ابن تيمية » فى مختلف مجالات الفكر الاسلامى وحررها من الانحرافات التى حاولت الشعوبية إضافتها إليها لتحريفها عن مفاهيمها الأساسية :

- إصلاح العقيدة : فى مواجهة الشكوك التى أثارها الباطنية والقرامطة والمزدكية والمانوية .
- إصلاح المجتمع وتحرير المرأة من الايمان التى لا تنعقد .
- سياسة الدولة .

وفى كل هذه المجالات تحرى ابن تيمية منهج « القرآن » نفسه كأساس جذرى لتطور الفكر الاسلامى ولاعادة صياغته وفق مفهوم عصره وفى مواجهة تحدياته .

وفى مواجهة الجبر والاختيار يرى ابن تيمية أن الله خالق كل شىء ، وليس فى الكون شىء بغير إرادته ، والله ييسر فعل الخير ورضاه ولا ييسر فعل الشر ولا يرضاه ، وأن للعبد مشيئة وإرادة كاملتين يجعلانه مسئولا عما يفعل ، ويرى ابن تيمية : الإيمان بالقدر خيراً وشراً وعنده أن القرآن كلام الله غير مخلوق ولكنه ليس قديما .

وجملة رأى ابن تيمية فى العقل والنقل أن « صحيح المنقول » موافق دائما لصريح المعقول ، والدليلان القطعيان لا يتعارضان أصلا سواء أكانا سمعيين أم عقليين ، أو كان أحدهما سمعيا والآخر عقليا ويقدم القطعى على الظنى منهما .

وعند ابن تيمية أن القرآن دليل العرب ومصباحهم فى تعرفهم إلى سائر العلوم ، وقد اكتسب العرب حلة الاسلام ، وأقر الاسلام فكرة الدولة ولكنه قيدها بشرع متين واضح ومن أفضل مافيه الشورى ورعاية المصلحة العامة .

* * *

وجملة رأى ابن تيمية : أن « القرآن » هو الميزان الذى يعرف به قرب المذاهب المختلفة من الحق أو بعدها عنه . فكل مذهب عنده من الحق بمقدار ما وافق منه الكتاب والسنة ، فإذا انحرف عن ذلك فهو خطأ وضلال .

وقاعدته الأخذ بصريح الكتاب والسنة وعدم التعويل إلا على نصوصها فى جميع الأحكام الشرعية : اعتقادية كانت أو عملية . وأن تحمل هذه النصوص على ظواهرها من غير تأويل يحرفها عن موضعها ويصرفها عما هى عليه من الدلالة .

وفى مجال القرآن فإن منهجه هو تفسير القرآن بالقرآن بحسبانه نزل يصدق بعضه بعضا ، فإن لم يكن فبالسنة الصحيحة فإنها مبينة للقرآن .

وقد كان ابن تيمية مجتهداً متحرراً خالف المذاهب الأربعة فى مسائل معروفة محتجا بالكتاب والسنه وكان لا يفتى بمذهب معين بل بما قام عليه الدليل عنده .

• • •

وقد عاش ابن تيمية حياة خصبة عريضة كلها معارك ومساجلات ، فقد دخل مع علماء عصره فى حوار متعدد الجوانب ، وكان[1] إذا اختلف مع علماء عصره دعاهم إلى التحاكم إلى أهل القرون الثلاثة الأولى ، فلم يكن متعصبا فى تفكيره ولم يسيطر عليه فكر معين يتعصب له ويجمد عليه ، بل كان حر الفكر خلع نفسه من كل ما يعتقده إلا الكتاب والسنة وآراء السلف .

ومن هنا فهو « يقدر فى فهمه العلم ولو كان مخالفا له ، ولا يلمز المخالف ولا يكذبه ولا يرميه بالتهاون ولكنه يعتذر له ويقدره . ولكنه يضيق ذرعا بالهدامين الذين يكيدون بنحل يدعونها » وقد استطاع أن يواجه معضلتين من أضخم معضلات الفكر العربى الاسلامى فى عصره وهما (الجمود) الذى أزرى بقيمة العقل وحط من كرامة الانسان و (التعصب الأعمى) لمذاهب المتقدمين والمبالغة فى تقديسها .

ولم يقف ابن تيمية عند العمل فى مجال الفكر بل كان متكاملا فى حياته على مفهوم الاسلام مجاهداً ومصلحاً . فقد اشترك فى مقاومة الغارة الصليبية . وحمل السلاح بنفسه وناضل فى صفوف المحاربين . بل أنه تعمد أن يقصد إلى « قازان » سلطان التتار فيحدثه فى جرأة ، ويلقى عليه قول الله ورسوله فى العدل وغيره ويرفع صوته على السلطان ويقترب منه أثناء حديثه حتى لقد لاصقت ركبته ركبة السلطان والسلطان مع ذلك مقبل عليه بكليته ، مصغ لما يقول ، شاخص إليه لا يعرض عنه لما وقع فى قلبه من المحبة والهيبة ، ولما قدموا الطعام أكلوا منه إلا ابن تيمية ، فلما سأله فى ذلك قال : كيف آكل من طعامك وكله مما نهبتهم من الناس وقد طبختموه بما قطعتم من أشجارهم — وكان لقائه بالسلطان سببا فى خلاص الأسرى .

وطلب ابن تيمية إلى الفقهاء أن يتعلموا الرمى بالقوس وألعاب الفروسية وطرق القتال ، وحض الناس على الجهاد وتخليص الأرض المقدسة من الصليبيين .

وقد دافع ابن تيمية عن عقيدة التوحيد بقلمه ولسانه وسيفه وحرر مئات الأبحاث والرسائل فى الرد على أصحاب البدع والمخالفات .

---

(١) أبو زهرة = مجلة العربى . . .

وسجن مرات عديدة من أجل خلافه مع خصومه ومعارضيه .

وكما كان ابن تيمية حلقة من سلسلة طويلة من المصلحين والمجددين ودعاة تحرير مفاهيم الاسلام وتصحيحها بحسبانه مكملا للغزالي والنووي والعز بن عبد السلام وابن دقيق العيد — ومن ثم لم يتوقف تيار تصحيح المفاهيم الذي بدأه ابن تيمية بل امتد في ابن القيم الجوزية الذي استصفى مفاهيم ابن تيمية وحررها وقدمها مجردة من عوامل الصراع - ويتمثل مفهوم ابن تيمية أساساً في « وجوب الاجتهاد وتحريم التقليد » .

« ابن القيم »

وقد مضى ابن القيم على نفس المنهج محارب التقليد والجمود والخرافات . وقد كان من النوابغ الذين تعمقوا جوهر الفكر الاسلامي وتحروا مقاصد الشريعة الاسلامية وقد أتاح له ذلك التوصل إلى نظريات تعد اليوم من معطيات العصر ، كنظرية « المنفعة في أعمال الفضولي » ومبدأ « حرية التعاقد » ومبدأ تقدير قيمة الشهادات وعدم تجزئة الإقرار ونسخ عقود المديون المضرة ومبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان والأمكنة » .

يقول دكتور صبحي محمصاني (م ٢٣ المجمع العلمي العربي) : وما كان هذا العمل من ابن القيم إلا دليلا على أن الشريعة الاسلامية تحوي من الأسس القديمة ما يجعلها تماشي المدنية في الماضي وما يجعلها قابلة لأن تساير كل تطور في الحاضر والمستقبل » .

• وقد كان ابن القيم بارع الفهم في مجال الشريعة والقانون وخاصة في تحديد مقاصد العقود : يقول :

« الواجب طلب الحق وبذل الجهد في الوصول إليه بحسب الامكان .. إن الاعتبار في العقود والأفعال بحقائقها ومقاصدها دون ظواهر ألفاظها وأفعالها ، وأن القصد روح العقد ومصححه ومبطله ، فاعتبار القصود في العقود أولى من اعتبار الألفاظ ، فإن الألفاظ مقصورة لغيرها ، ومقاصد العقود هي التي تراد لنفسها . وقد تظاهرت أدلة الشرع وقواعده على أن القصود في العقود معتبرة ، وإنما تؤثر في صحة العقد وفساده ، وفي حله وحرمته » وأن المتعاقدين وأن أظهرا خلاف ما اتفقا عليه في الباطن فالعبرة لما أضمراه واتفقا عليه وقصداه بالعقد (أعلام الموقعين) .

• • •

وقد أولى « ابن القيم » المقاصد أهمية فى الحكم على تصرفات الناس ومعاملاتهم وأفتى بتحريم الحيل على الشرع .

وكما هاجم الحيل فى الفقه « لأن فيها الاحتيال على إسقاط فرائض الله وإسقاط حقوق المسلمين واستحلال ما حرم الله » وعنده « أن الحيلة إذا هدمت أصلا شرعيا وناقضت مصلحة شرعية فهى ملغاة ولا يجوز الترخيص بها » وفرق ابن القيم بين الحيل المباحة والحيل المحرمة ، وقال « أن إباحة الحيل تقضى بغاية الشارع ، ولذلك وجب « سد الذرائع » أو الوسائل التى تفوت غاية الشارع وهى المصالح المقصودة من الأحكام الشرعية جميعا والحيل المباحة هذه هى التى يقصد بها التحيل على قلب طريقة مشروعة وضعت لأمر معين واستعمالها فى حالة أخرى يقصد التوصل إلى إثبات حق أو دفع مظلمة أو التيسير بسبب الحاجة . أما الحيل المحرمة فهى التى يقصد بها التحيل على قلب الأحكام الثابتة شرعا إلى أحكام أخر بفعل صحيح الظاهر لغوف الباطن .

* * *

وتقوم دعوة ابن القيم على وجوب الاجتهاد وأبطال التقليد ، وعنده أن التقليد الذى يحرم القول فيه والافتاء به ثلاثة أنواع : (١) الاعراض عما أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء . (٢) تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله . (٣) التقليد بعد قيام الحجة وظهور الدليل على خلاف قول المقلد . ويرى أن التقليد الأعمى باطل فى الشريعة وأن الاجتهاد واجب على كل عالم قادر عليه . وقال : تتغير الفتوى وتختلف بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والفوائد . وقال : الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد فى المعاش والمعاد ، وهى عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها .

وهاجم ابن القيم ظاهرة التعصب للمذاهب وكشف كيف أنها تحكمت فى العقول واستولت على الأفكار ، منتجة للتقليد وقصر العلماء مهمتهم على تزويد فتاوى الأئمة السابقين والتشبث بآرائهم ، ثم غالوا فما ذهبوا إليه من تقليدهم إذ جعلوا فتاوى أئمتهم معياراً يعرضون عليه الكتاب والسنة .

ودعا « ابن القيم » إلى تحرير العقول من ربقة التقليد وطالب بالتمسك بالكتاب والسنة

وذم أصحاب الرأى الذى لايسنده دليل ، ودعا إلى الاجتهاد واستلهام روح الشريعة وفهمها من مصادرها الأساسية (والاستهداء) بأراء فقهاء الصحابة والتابعين والأئمة المهتدين .

* * *

وقد فهم (ابن القيم) الإسلام خاليا من الأراء المنحرفة والأهواء المضلة ، وحارب الجمود الفكرى الذى سيطر على العقول وحارب تشويه الحقائق والحيل ، واعتمد على روح الشريعة الحقيقية ومرونتها ومسايرتها للتطور والمدنية .

ويتمثل مذهب ابن القيم العلمى فى ست قواعد :

(١) محاربة التقليد والجمود (٢) اعتماد القصد فى التصرفات (٣) حرية التعاقد (٤) منع الحيل فى الأحكام (٥) إحياء أعمال الفضولى المحسن (٦) المحافظة على حقوق الغرماء .

وقد ساق ابن القيم فى بطلان التقليد إحدى وثمانين حجة وكشف دسائس أرباب الحيل والبدع وضعف أدلتهم ودحض أرائهم .

وتتمثل شخصية ابن تيمية فى مفهومه للعلم : يقول « العالم لا يعرف التعصب يقدمه ويحمل عليه . وينظر للرأى الصحيح دون نظر إلى قائله ، فهو يتبع المنهج الموضوعى فى دراسته ولا يتجاوز إلى أحد ، ولو كان أمامه ابن حنبل أو شيخه ابن تيمية . وكان ـ ابن القيم ـ يخالفهما فى بعض الأحيان ويجهر بالرأى الذى يراه صوابا .

٩ ـ الأدب والشعوبية

انحرف الأدب العربى الإسلامى فى ظل أزمة الشعوبية فى مجالين :

(١) الإباحة والكشف والانحلال فى مجال الشعر .

(٢) السجع فى مجال النثر .

من الحقائق الأساسية أن عبث الشعراء المنحرف المتمثل فى أبو نواس وبشار والحاديات ابن الراوندى وحيرة وشكوك بعض الكتاب والشعراء وكل ما يتصل بالشراب والمنادمة والإغراء بالخمر والحسيات هى من مخلفات المجوسية الفارسية والمزدكية والمانويه ليست من مفهوم الفكر العربى الإسلامى الأصيلة ولكنها كلها عوامل دخيلة دفعها تيار الشعوبية وأعلاها وأعطاها قوة الحياة .

(١) طغت موجة السجع نتيجة لسيطرة الشعوبية واستيلاء غير العرب على السلطان ومحاولة غلبة الأدب غير الملتزم على الفكر العربى صاحب الدعوة الواضحة والقضايا العقلية الرصينة . كان أبرز من حمل لواء السجع : أبوالفضل ابن العميد والصاحب بن عباد وكانا على حد تعبير — الدكتور حسين يونس — حفظه ألفاظ وجامعى دواوين . وقد نقلوا إلى العربية تعقيد الفكر الفارسى القديم وسطحيته » وقد اتجها إلى السجع وأوزان البديع .

وانحرفت اللغة فى أيديهم انحرافا عطل نموها السريع وأضر روحها الأصيل ، وكانت كتابات ابن العميد والصاحب بن العباد ألفاظاً مرصوصة جامدة ، ثم تلا هذا مرحلة أشد قسوة هى «مرحلة المقامات : بديع الزمان والحريرى» وقد كان لهذا التتار أثره فى التحول من النثر المطلق السلس إلى التزام السجع ، وإن ظل الكتاب والعلماء والمفكرين الموضوعيين أمثال : الغزالى وابن حزم وابن خلدون بنجوه عن هذا الانحراف .

وقد نعى العلامة ابن تيمية تكلف الأسجاع والأوزان مما لم يكن دأب كتاب العصر الإسلامى الأول وكانت العناية بزخرف اللفظ انحراف عن مفهوم الفكر العربى الإسلامى وقيمه الأساسية المتسمة بالجد وتبليغ المعنى بأوضح أسلوب وبأقرب التعابير حسنا للأداء . وكان الإسلام قد أعطى الأدب طابع الفكر على المحافظة على مأثور الكلام الجميل وفى الفكر الإسلامى تغلب الثقافة على الأدب وتبرز السمة العقلية موازية للعاطفة . دون أن تطغى هذه الأخيرة عليها .

والأدب فى مفهوم الفكر العربى الإسلامى متصل بالحياة ، متوازن مع النفس الإنسانية والعقل الإنسانى دون انحراف أو إفراط أو ميوعة .

(٢) وقد عبر الأدب العربى الإسلامى عن الحب والنوازع الحسية والروحية دون أن ينحدر ، أما طابع الاستهتار وطلب اللذة الذى قاد زمام أبو نواس وبشار وغيرهما فإنه دخيل وهو من دسائس الشعوبية .

وقد أشار المستشرق جب إلى ظاهرة السجع : فى كتابه عن الأدب العربى فقال : أن أسلوب الكتابة وما لحقه من تصنع وتكلف للقيم الجمالية والاعتناء بضروب البديع والسجع لم يلق كل القبول لدى الكتاب الكبار بشهادة المقدسى الجغرافى الذى نسب حب السجع والقوافى إلى العامة ، قال المقدسى : والعوام يحبون القوافى والسجع .

قال (هاملتون جب) : وسرعان ماتفشى السجع فى الكتابة وانتقلت عدواه من الكتاب

العاديين إلى بعض الكتاب العباقرة كأبى العلاء المعرى ، وقد أدى ذلك إلى ابتعاد الكتاب عن أرض الواقع الصلبة وإهمال القضايا الحياتية ونضوب الحيوية فى الأدب العربى .

وقد أرجع ابن خلدون غلبة السجع إلى ضعف السليقة العربية فى فترة استيلاء العجمة وقال إن الكتاب إنما استعملوا السجع « حين عجزوا عن الكلام المرسل لبعد أمده فى البلاغ وانفساح خطوته فولعوا بهذا السجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ومقتضى الحال فيه ويجبرونه بذلك القدر من التزين بالأسجاع والألقاب البديعة ويغفلون عما سوى ذلك » .

(٥)
أهل السنة والجماعة

مر الفكر الإسلامى والثقافة العربية بمرحلة خطيرة هى « أزمة الشعوبية » التى كانت فى الحق قرارة « عملية البلورة » التى خاضها الفكر الاسلامى العربى فى مواجهة الثقافات والفلسفات والمذاهب التى اتصلت به ، بعد أن اتسع عالم الاسلام فضم تراث فارس ويونان ورومان والهند ، وقد استطاع الفكر العربى الاسلامى — وفق قانونه الأصيل القائم على الوسيطة والتكامل والحركة وروح التسامح والانفتاح والتقبل لكل ثقافات الأمم مع القدرة على بلورتها وإساغتها - أن يهضم كل هذه الثقافات وأن يحولها إلى عناصر قوة له .

ولم تكن مواقف المفكرين والعلماء والباحثين فى مجال العقيدة والشريعة والأخلاق التى قد توصف بالتعارض الا خطوات فى الطريق الطويل إلى « وحدة الفكر » التى أطلق عليها فيما بعد « أهل السنة والجماعة » كانت كل هذه الروافد من معتزلة وفلاسفة وأشعرية وفقهاء ومتصوفة تصب فى هذا المجرى الكبير .

وكانت مختلف النظرات والمذاهب والأفكار — التى تجرى فى مجرى مفهوم الإسلام وتلتمس مصادرها من القرآن — بمثابة محاولات جزئية تحاول أن تشق طريقها منفصلة عن مفهوم التكامل والوسطية ، ثم لا تلبث أن تهذب على أيدى من يحملها من بعد ويعيدها مرة أخرى إلى المجرى الواسع الذى تصب فيه وهو مجرى « أهل السنة والجماعة » .

فالمعتزلة بدأت أساسا نابعة من مفهوم قائم على المصدر الأساسى هو « القرآن » واستهدفت « الدفاع عن الاسلام » فى مواجهة حملات الأديان والفلسفات .

وقد اتخذت[1] المعتزلة العقل سلاحها فى هذه المعركة ، غير أنها حين أعلت من شأن العقل وجعلته حكما منفرداً — وخالفت بذلك مفهوم التكامل بين العقل والقلب فى الفكر العربى الاسلامى — ثم لم تلبث على أيدى علماء جاءوا امتداداً لواصل بن عطاء والنظام والجاحظ ، أن عدلت منهجها وقاربت بينها وبين المجرى الكبير : مجرى السنة والجماعة فكانت نظرة الأشعرى التى أضاف إليها الماتريدى والباقلانى والجوينى ما قومها وأوصلها بالمجرى الكبير « أهل السنة والجماعة » .

وبالنسبة للشريعة والفقه : ظهر مذهبان : هما مذهب أهل الحديث ومذهب أهل الرأى . يمثل الأول مالك والآخر أبو حنيفة وبان كأنما هناك خلاف بين الحديث والرأى حتى جاء الشافعى فدمج الحديث والرأى وأنشأ « علم أصول الفقه » .

وعندما انحرف علم الكلام وغرق فى الفلسفة اليونانية كان لابد أن يتحرر فكانت وقفة ابن حنبل الصامدة التى رجحت كفة السنة وعندما غلب التقليد كانت صيحة ابن حزم دعوة إلى الاتصال بالمجرى الكبير ، ومن قبل كانت حركة تحقيق الحديث إتصالا بمجرى السنة وحماية له من الانحراف إلى شبهات الشعوبية بإضافاتهم وتزييفهم .

---

(١) يقول هاملتون جب : حاول المعتزلة إدخال عنصر من العقلانية اليونانية ولكن أهل السنة فى رد الفعل ضد المعتزلة أبوا أن يسلموا بأى قدر من التحديد فى قدرة الله وإرادته أو أن يقروا بأن الألفاظ المنتزعة من التجربة الإنسانية يمكن أن تنطبق على الله ، وأن أهل السنة الأشعرية رفضوا الروح اليونانية فى فلسفة الإسلام .

وعندما تصارعت الفلسفة الالهية مع العقيدة الاسلامية ، وغلبت الباطنية لتنحرف بالفكر الإسلامى ، انبعثت صيحة الغزالى لترد مفهوم الفكر الإسلامى إلى مجرى أهل السنة والجماعة ، فاستطاع الغزالى أن يقضى على صراع الفقهاء والصوفية وأن يصب الفقه والصوفية فى إناء واحد ، فلما انحرف التصوف[1] عن مفهومه وغلبت نظره « وحدة الوجود » التى تحاول أن تدمر مفهوم التوحيد ، كان ابن تيمية هو صاحب الدعوة إلى تصحيح المفاهيم ، ورافع لواء « التكامل والوسطية » التى تتجه أساساً إلى « أهل السنة والجماعة » .

وقد حاول الفلاسفة المسلمون حين ترجمت الفلسفة اليونانية أن يصبوها فى إطار الفكر الإسلامى وأن يصوغوها موافقة لمفهوم أهل السنة والجماعة .

لقد حاولت الفلسفة اليونانية الإلهية أن تكتسح الفكر الإسلامى وتسيطر عليه وتفرض مناهجها ، وحاول فلاسفة الاسلام : الكندى والفارابى وابن سينا أن يصيغوها صياغة إسلامية ، غير أنها لم تستطع أن تثبت ، فإن جوهر الفكر الإسلامى كان قادراً على الانتفاع بمناهجها دون مفاهيمها وقيمها وبذلك سقطت الفلسفة الالهية اليونانية ونجحت الفلسفة العملية وشقت سبيلها لترسم طريقا إلى مفهوم العلم التجريبى وبناء المنهج العلمى وفق مفهوم أهل السنة والجماعة وبناء على دعوة القرآن وحمل لواء هذا المنهج : الخوارزمى وابن الهيثم وجابر بن حيان والبيرونى .

• • •

وهكذا تمثل الفكر العربى الإسلامى فى مختلف مراحله ومذاهبه وحركاته (فيما عدا حركات الشعوبية ومذاهبها التى ليست من الفكر الإسلامى أصلا) يجرى فى نطاق « طابع الاسلام » ويصل فى النهاية إلى مفهوم السنة والجماعة . وكانت حركة الفكر العربى الاسلامى يتمثل فى ثلاث مظاهر :

• الوسطية : فى مواجهة الانحراف

---

(١) يقول جب : لقد ظل التوازن قائما بين الكلام والتصوف . كان الكلام يقاوم كل ضغط للشيء من التصوف فى القرون الأخيرة .

التكامل : فى مواجهة التجزئة

الحركة : فى مواجهة الجمود

ونستطيع أن نصل بعد نظرة شاملة معمقة إلى حركة الفكر الإسلامى العربى إلى حقيقة أساسية هى :

إنه ليس هناك مذاهب أو فرق مستقلة ، وإنما هى مواقف ووجهات نظر ارتبطت إلى حد كبير بتحديات عصرها وبيئتها ، وأهمها السياسة وهى فى تقديرنا ليست إلا ممارسة لبناء الفكر الاسلامى ومحاولات لصياغة الفكر الاسلامى وفق روح العصر واستكناها له . وهى « محاولات اجتهاد » حرص الإسلام على أن يشجعها بتسامحه وتحرره وأن يحرص عليها بأن جعل لكل مجتهد إذا أصاب أجرين وإذا أخطأ أجر واحد .

ولقد كانت هذه النظرات فى الأغلب جزئية أو جانبية ، وكانت فى إبانها رداً لمادية شبهة ، أو استكمالا لجانب غامض ، أو إضافة راشدة ، غير أن هذه النظرات لم تلبث أن تبلورت فى مذاهب أو حركات ، ثم لم تلبث أن استقلت ، وحاولت أن تستقل بنفسها وأن تتمثل لها حقاً فى السيطرة على الجوانب الأخرى ، ومن هنا كان انحرافها عن مفهوم التكامل . فلم تكن عقليات الكلام أو فلسفات الفلاسفة ، أو روحانيات الصوفية ، أو نظرات الأدباء ، أو مناهج العلماء التجريبيين ممكنة أن تنفصل أو تستعلى كأنها وحدها مفهوم الاسلام ، وإنما هذه كلها فى جماعها تمثل تكامل الاسلام ووسطية .

ولقد كانت هذه النظرات التى تظهر باسم الخوارج أو أهل البيت أو المعتزلة أو القدرية أو الجبرية أو المرجئة إلا روافد فرعية للمفهوم الشامل الأساسى المتمثل فى أهل السنة والجماعة ، وكان لابد لها أن تتصل به وتصب فيه ، وقد مضت هذه المواقف إلى الكمال مرحلة بعد مرحلة ، وتداخل بعضها فى البعض الآخر حتى اتصلت كجزئيات فى مفهوم « أهل السنة والجماعة » الشامل .

ولقد تبلورت فلسفات ونظرات ومذاهب اليونان والرومان والفرس والهنود فى بوتقة الفكر الاسلامى ، وانصهرت فى إطاره وتمثلت فى جوهره وفق مقوماته الأساسية

من التوحيد والحرية والعدل والمساواة ، وعلى هدى قانونه الواضح : التكامل والوسطية والحركة .

وعلى كثرة هذه المذاهب التى حاولت كتب الفكر الاسلامى أن تصورها تمزقا لهذا الفكر وللعقل الاسلامى العربى ، لم يكن هناك خلاف جذرى بين هذه المذاهب التى كانت تستمد اجتهاداتها من القرآن أساساً باعتباره حجر الأساس فى بناء الفكر الاسلامى .

ليس هناك إذن خلاف بين هذه المذاهب إذ أنها لم تتصارع ولكنها تجاوزت فى محاولة عاقلة وسمحة فى سبيل الوصول إلى الحق والكمال والشمول ، وليس هناك من دليل يصدق رأى الذين حاولوا دراسة الفكر الاسلامى على أنه مذاهب مختلفة ومتعددة ومتضاربة ، إذ أنه فى الحق لم يكن كذلك وإنما كانت أول الأمر وجهات نظر جانبية وجزئية .

* * *

ثم يحقق لها التشذيب بالإضافة والحذف على مراحل حتى تحقق لها التكامل والوسطية بعد مرور فترات من الزمن ونظرات من مفكرين متطلعين إلى الحق باحثين عن المعرفة الخالصة ، وفى ظل تعمق تجربة الزمن والبيئة ، وكان الهدف أساساً هو الاتصال بالمجرى الأكبر للفكر العربى المتمثل فى مذهب أهل السنة والجماعة

وقد استطاع الفكر الاسلامى أن يصهر فى أعماقه كل فكرة وكل مذهب بعد أن بلورها وأزال انحرافها أو تعصبها أو جزئيتها . فكل الآراء التى ترددت فى مفاهيم أهل البيت صهرها الفكر الاسلامى فى التصوف ، وكل مفاهيم العقليين اندمجت فى منهج الدفاع عن السنة ثم انصهرت السنة والتصوف فى مفهوم أهل السنة والجماعة .

واستصفى الفكر الاسلامى من مناهج البحث اليونانى : الجدل والمنطق وأخذ أساليب الفلسفة فى ظروف كانت تحتم للفكر الاسلامى أن يكون على مستوى خصومه وهجماتهم وشبهاتهم لتقنعهم بنفس أسلوبهم ، فلما انحرف هذا المنهج واتصل به زيغ الباطنية وتحول الغرض من كونه وسيلة للغاية الكبرى وهى الدفاع عن الاسلام إلى أن

يصبح غاية فى ذاته ، كان لابد من تعديل المنهج بحيث يتناسب مع جوهر الاسلام المتمثل فى « مفهوم أهل السنة والجماعة » .

وهكذا اتجهت كل الروافد إلى المجرى الأكبر :

فى مجال الفقه : التقى أهل الرأى وأهل الحديث فى علم أصول الفقه .

فى مجال العقائد : التقى أهل الاعتزال وأهل السنة فى مذهب أهل السنة ثم التقى الفقه والتصوف .

وهكذا قامت الدعوات بين عصر وعصر لتقرب الخلاف ولتشذب الجوانب التى جمدت أو تطرفت لتعيدها مرة أخرى إلى مفهوم الاسلام الجوهرى :

وسطية : بين الجمود والتطرف

وشمول : بين التجزئة والتفسخ

وحركة : دون الركود والتوقف

وهكذا كانت حركات تصحيح المفاهيم دوما تقضى على التقليديين وتقضى على المنحرفين المتطرفين ، وتبرز جوهر الاسلام بعد أن يغشاه غشاء ليس منه ، وكانت كلمة السر فى ذلك هى تحكيم مفهوم القرآن نفسه باعتباره الحجر الأساسى فى بناء الاسلام والفكر الاسلامى ، ثم يكون السنه ضوءاً كاشفاً لتصرف الرسول وكلماته المفسرة .

* * *

وبعد : فهذا ضوء كاشف للمرحلة التالية لمرحلة « أزمة الشعوبية » هذه الأزمة التى هدأت بغلبة مفهوم أهل السنة والجماعة ، ولم يكن ذلك تأخراً بالفكر الاسلامى ولا ضعفاً ولا تخلفاً وإنما كان وصولا إلى النهج الأصيل : تكاملا ووسطية .

والذين يرون أن نهاية « الاعتزال » كانت مصدر ضعف ، وأن الفكر الإسلامى لو مضى على طريق الاعتزال لحقق الكثير — الذين يرون هذا لا يفهمون جوهر الاسلام ولا قانونه الأساسى ، فالنظرة العقلية وحدها لا تمثل الاسلام والنظرة الوجدانية وحدها كذلك ، والاسلام عقل وقلب ومادة وروح ودنيا وآخرة وعلم ودين وشريعة وعقيدة .

ولا بد من تعادل الكفتين وتكاملهما بين ثقافة العقل وثقافة القلب (شريعة وحقيقة) ومعقول ومنقول ، وفقه وتصوف . كل هذه الجوانب تتلاقى فى مفهوم الفكر العربى الاسلامى ولا تتقاتل ولا تختلف .

وليس فى الفكر الاسلامى العربى : صراع وإنما هو توازن ، وقد مضت خطوات الفكر الاسلامى فى طريقها ، تواجه المواقف المختلفة ، والأحداث المتوالية فلا تتخلف عنها بل تتمثلها وتجرى المواءمة بينها وبين أصول الفكر العربى الاسلامى الحية المرنة القادرة على الحركة المليئة بالحيوية المفسحة لمختلف الأحداث والظروف .

تلك كانت مزية الاسلام أصول عامة واسعة ، وإطار فسيح ، والشريعة قادرة على أن تدور مع الأحداث والظروف ، وأن تتلاءم معهـــا ، فلا تتصادم ولا تتصارع . ويفتح الاجتهاد الطريق إلى حلول للمعضلات المتصلة بالعصور المتوالية والبيئات المختلفة .

وجملة القول (أولا) أن كل الحركات صبت فى مجرى السنة ، وكانت تعمل لخدمتها ، المعتزلة خدمت السنة والأشعرية خدمت السنة ، وأفادت السنة من الفلسفة ، والتصوف رافد من السنة ، والعلوم التجريبية كانت تمثلا لمفهوم السنة ومفهوم[1] السنة فى تقديرنا هذا أوسع كثيراً من مفهومها الذى جرى التعبير به .

(ثانياً) أن الفرق والمذاهب المختلفة فى مجال الفكر الإسلامى العربى لم يكن إلا مظهراً من مظاهر حرية الفكر والتماس الحقيقة ، وهى ليست فى مجموعها حلقات مطردة ، كما يتصور البعض ، بل هى مواقف أنصهرت فيما بعد فى عموم الفكر أو روافد صبت جميعها فى النهر الكبير :

وإذا كانت مفاهيم الخوارج والمرجئة والقدرة والجبرية والمعتزلة قد صبت جميعها فى نهر السنة فإن مفاهيم أهل البيت التى ظلت تمثل قطاعا مستقلا لفترة طويلة لم تلبث أن انصهرت فى مفاهيم السنة عن طريق التصوف ، فقد حمل تصوف الإسلام وبالتالى السنة حبا عميقا

(١) سمى الأشعرى وأتباعه والماتريدى وأتباعه بأهل السنة وأتباع طريقة الصحابة وأهل السنة كانت موجودة قبل الأشعرى وكان السلاجقة من أهل السنة وكذلك الأيوبيون وصلاح الدين والموحدين (محمد بن تومرت) والدولة الغزنوية سنيون وكانت كلها تقاوم الحركة الباطنية وقد أنشأ صلاح الدين ومن قبله نظام الملك المدارس التى تدرس للسنة .

وتقديراً لا حد له لرسول الله والإمام على والإمام الحسين وآل البيت جميعاً ولهم فى السنة تكريم وتقدير وحب ولهم فى الأدب الإسلامى مدائح وآيات بلاغية عميقة صادقة .

وليس أصدق فى تقدير (مفهوم أهل السنة والجماعة) من عبارة الشعبى :

- أحب أهل بيت نبيك ولا تكن « رافضيا » .
- واعمل بالقرآن ولا تكن « حروريا » .
- واعلم أن ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ولا تكن « قدريا » .
- وقف عند الشبهات ولا تكن « مرجئا » .

• • •

هذا هو مظهر الفكر العربى الإسلامى فى هذه المرحلة التى نؤرخها منذ أواخر القرن الخامس وإلى أوائل القرن التاسع وهى المرحلة التى خاض « عالم الإسلام » خلالها معركة ضارية مع الصليبيين والتتار والفرنجة على ثلاث جبهات فى العراق والشام ومصر والأندلس والمغرب .

— ٢ —

بدأ الفكر الإسلامى مفهوما « متكاملا وسطيا » . هذا المعنى واضح أشد الوضوح فى القرآن وفى سنة الرسول وكلماته وتصرفاته . هذا التكامل والوسطية هى المفهوم الذى تعمق من بعد باسم مفهوم « أهل السنة والجماعة » لقد بدأ الفكر متكاملا وسطيا على منهجه البسيط اليسير قبل دخول الفلسفات والمنطق والجدل . ثم جال جولته الضخمة خلال أربعة قرون كاملة ، بين التجزئة والتكامل ، وبين الانحراف والوسطية ، وبين الجمود والحركة ، حتى استطاع فى القرن الخامس أن يستعيد موقفه بعد أن انصهرت مختلف الفلسفات والمذاهب والنظرات من فارسية ويونانية ورومانية وهندية فى بوتقته ، فأخذ منها ورد ، وقبل منها ورفض ، وفق مفاهيمه الأساسية ومقوماته الأصيلة . ودون أن يسمح لأى مذهب من

هذه المذاهب بالسيطرة والاستعلاء ، بحيث يصبح هذا المذهب وحده — أى مذهب — ممثلا لجوهر الإسلام فى شموله وتكامله .

ومن الناحية التاريخية يمكن القول بأن بلوغ مفهوم « أهل السنة والجماعة » غايته فى القرن الخامس الهجرى كان مرتبطا إلى حد كبير باستكمال المذاهب التى بدأت فى القرن الأول دورتها سواء منها ما كان متصلا بالعقيدة أو الشريعة أو الأخلاق . وفى طرفيها البعيدين : الخوارج وأهل البيت وما بينهما من مذاهب كانت تلتمس استمدادها من القرآن. ثم ما كان من حملة الشعوبية الضخمة التى ظلت بتحرك فى قوة أكثر من قرنين

وقد تبلور منهج الفكر الإسلامى بصورته : تكاملا ووسطية بمفهوم أهل السنة والجماعة فى مواجهة تحديات ضخمة كان أبرزها (١) الشعوبية ممثلة فى حركاتها القرامطة ، والباطنية (٢) وفى الغزو الصليبى فى الشام والفرنجة فى الأندلس والمغرب ثم فى الغزو التتارى فى بغداد وفارس .

وقد ارتبط ذلك بظهور القوى الإسلامية البدوية الشابة التى جددت شباب الإسلام وتمثلت فى السلاجقة وامتدادهم فى الأيوبيين والبربر فى المغرب ، ثم المماليك فى مصر وقد كانت هذه القوى الشابة منه مرتبطة بالمفاهيم الأشعرية فى العقائد والشافعية فى المشرق والمالكية فى المغرب .

ظهرت القوة البدوية السلجوقية ممثلة فى عماد الدين ونظام الملك ، ثم فى نور الدين محمود وصلاح الدين الأيوبى ، وكانت أبرز ملامحها البناء الثقافى المدرسى الممثل فى مدارس الحديث الفقه والمدرسة النظامية والمستنصرية ، وقد جاءت هذه الحركة السياسية السنية فى أعقاب سيطرة الحركة القرمطية والباطنية واتساع نفوذها وتمركزها فى المشرق كله (فارس والعراق . والشام ومصر) .

« وكان هذا الانبعاث السنى يرمى إلى استئصال الباطنية ، وقد تحطمت مفاهيم الباطنية بصوغ عقائد سنية فى رسائل حاسمة مقررة ، وقد أرضى زعماء السنة الولاء العاطفى لأهل البيت ، وانتهى دور تمثيل العناصر الهلنسية « الهلينية » فى الفكر الإسلامى وكانت حركة

الحشاشين قد نظمت نفسها كقوة معارضة للقيادة السياسية فى الأطراف الجبلية من شمال فارس وشمالى الشام ، وقد عجزت هذه الحركة أن تكسب اتباعا وأن قدمت السنة تحديات دفعتها إلى دعم الوحدة بين العقائدين والفقهاء والصوفية ، وقد سار انبعاث الفكر السنى وسيطرته الحركة السلجوقية مما حقق لها نجاحا مدهشا فى إعادة توحيد صفوف عالم الاسلام » .

ويرى جب : أن الشريعة الاسلامية كان لها أثرها المتواصل البطىء فى إعادة بناء المؤسسات والأخلاق الاجتماعية عند كافة المسلمين وإحلال طرائقها ومواقفها الموحدة محل التقاليد القديمة . كما يرى أن الأحوال منذ القرن الخامس قد تعرضت تغيراً جذريا فى جميع أنحاء عالم الاسلام نتيجة لحركات الفئات البدوية (السلاجقة) التى غزت شرق فارس وشمالها وامتدت إلى العراق وشمال سوريا بالاضافة إلى القبائل العربية التى زحفت نحو الشام ومصر وبلغت شمالى أفريقيا والبربر الذين تحركوا فى شمال أفريقيا . وعنده أن انبعاث السنة فى القرن الخامس كان نقطة تحول فى تاريخ الثقافة الاسلامية .

وعندنا أن هذا الانبعاث كان رداً على تحديات الباطنية والصليبيين والفرنجة والتتار فى مرحلة تمتد أكثر من قرنين ، هذه التحديات التى يمكن القول بأنها كانت متشابكة أو ملتقية أو أنه جرت بين هذه القوى اتفاقات سياسية ومعاهدات شبه حربية وعسكرية للتآمر على عالم الاسلام بغية وضعه بين فكى الكماشة وسحقه .

والمعروف أن الباطنية اغتالوا كل من قاوم الحملة الصليبية من قادة ومجاهدين ، كما اغتالوا نظام الملك ناصر السنة ومؤسس الجامعات ومدارس الحديث والفقه كما تعاهدت قوى التتار مع قوى الصليبيين فى الأطباق على عالم الاسلام .

وقد كان للحملة الصليبية الأولى على الشام وما تلاها عامل من عوامل الفترة للانبعاث السنى الذى حمل لواءه نور الدين محمود وتابعه فيه صلاح الدين الأيوبى ثم الظاهر بيبرس وهو اتجاه سياسى له جانبه الثقافى والفكرى البعيد الأثر ، فقد حمل نور الدين محمود لواء توحيد الثقافة الاسلامية على مفهوم السنة وخلق مدرسة جديدة هى مدرسة الأخلاق والقيم الاجتماعية وبناء أجيال من المجاهدين والمرابطين فى الثغور ، وهذا نفسه ما جرى

فى المغرب على أيدى عبد الله بن ياسين ويوسف بن تاشفين وعبد المؤمن بن على والمهدى بن تومرت ، وهم الذين واجهوا فى المغرب حملة الفرنجة ، كما واجه أولئك حملة الصليبيين . ومن هنا فقد علا مفهوم الزهادة والجهاد فى سبيل الله وارتبط ذلك بالتصوف الذى كان بديلا عميقاً لدعوة الباطنية وغيرها ، فقد مزجت الصوفية مفهوم حب آل البيت إليها على نحو طبيعى سنى ، وبذلك فوتت الفرصة على دعاة الباطنية الذين كانوا يتسترون بهذه الدعوى .

ولما كانت الباطنية قد اتخذت جانب الغزاة الصليبيين ، فقد كان ذلك عاملا من عوامل غلبة مفهوم أهل السنة والجماعة بالاضافة إلى عامل الوحدة السياسية فى سبيل مقاومة هذه القوى ، وقد زاد وحدة السنة قوة ذلك التحدى الخطير الذى واجه عالم الاسلام بالغزو التتارى المغولى الذى أسقط عاصمة القيادة السياسية .

— ٣ —

ويمكن القول بأن أبرز مظاهر مرحلة « أهل السنة والجماعة » تلك المصالح التى تمت بين العقائدين والفقهاء من ناحية ، وبين الفقهاء والصوفية من ناحية أخرى . وكان الغزالى قد ربط بين القوى الثلاث فى كيان موحد سنى ، وكان للحملات الصليبية أثرها فى إعداد المجموعات الضخمة للثقافة السنية وللجهاد الحربى معا وهو ما حرص عليه نور الدين وصلاح الدين فى مجرى نفس الطريق وعلى النحو الأعمق الذى خطه السلاجقة وبرز منه إسم نظام الملك .

وكان لتحديات الحملات الصليبية والفرنجة والتتار أبعد أثر فى تصفية الخلافات بين الفرق والتقائها على المفهوم الأعم . وقد اتصل بهذا انتشار الاسلام ذاتيا بالجهود الفردية التى قام بها الصوفية الذى يمكن القول بأنهم دعاة الاسلام فى الريف والبدو والقبائل بينما كان الفقهاء هم دعاة الاسلام فى الحضر . ويمكن القول بأن دخول هذه القوى الضخمة من السلاجقة والأتراك من سكان ما وراء النهر فى الاسلام ، انما يرجع أساساً لجهود الصوفية « لدعاة الانتقاء الذين أبلوا بلاء حسنا فى كسب العامة وأصحاب الحرف » .

يقول جب : قبل التوسع السلجوقى كان الصوفية قد قدموا نشاطهم الى مناطق التخوم

وما وراءها ، وبذلوا جهداً فى تحويل القبائل التركية إلى الإسلام ، الأمر الذى جعل تأثيرهم أعظم من تأثير فقهاء السنة — والغزالى ٥٠٥هـ هو الذى بين الأصول الإسلامية الحقيقية للتصوف ووفق بينها وبين السنة ، حين ارتأى أن السنة دون خبرة البحث الصوفى شعائر جوفاء وأن التصوف دون السنة تجربة ذاتية خطيرة . وهكذا تعاون زعماء السنة والصوفية تعاونا قيما .

* * *

وكان التصوف قد مر بمراحل مختلفة شأنه فى ذلك شأن الكلام ثم إصابه الانحراف بدخول مفاهيم فلسفة ووثنية ومجوسية إليها انحرفت بها ، غير أن ظهور « عبد القادر الجيلانى » كانت دلالة على مرحلة جديدة منها هى مرحلة التجمعات الضخمة وهى المرحلة التى تمثلت فى الطرق الصوفية .

وقد حلت الطرق الصوفية فى هذه المرحلة أكبر عبء لحركة السنة والجماعة .

وكان دور التصوف هذا مقدمة لتوسع أكبر فى خارج نطاق عالم الإسلام الذى تكون عن طريق التوسع الفكرى ، فقد استطاع التصوف إضافة ضخمة إلى اعتناق عقيدة الإسلام فى آسيا وأفريقيا خارج العالم الإسلامى بحدوده المعروفة وقد جاء هذا فى نفس الوقت الذى كانت قوى التتار تجتاح جوانب من عالم الإسلام وقوى الصليبيين تسيطر على ساحل الشام .

ويقول جب : الصوفية نشرت الإسلام بغير فتح ولا حرب ووسعت آفاقه وحفظته

. . .

كان التصوف فى هذه المرحلة عامل قوة وعامل ضعف .

عامل قوة فى قدرته الخارقة على نشر الإسلام ذاتيا وتوسيع دائرة الإسلام ، وعامل ضعف فى انحراف مفاهيم عن السنة ، غير أن الغزالى ثم ابن تيمية من بعده قد استطاعا تحريره ، الأول بإضافته بالفقه وفرحهما معا ، والثانى بتمزيق الشبهات والإضافات المضللة التى حاول الباطنية إضافتها إليه باسم الحلول ووحدة الوجود وهى انحراف عن مفهوم الإسلام للتصوف باعتباره وسيلة من وسائل التربية وبناء الشخصية الإنسانية .

وقد أنشأ التصوف فى هذه المرحلة تراثاً ضخما من الأدب الأخلاق والروحى والاجتماعى قائماً على تصفية النفس وجلاء القلب وتحرير الروح من أسار المادة ومن حق أن ظاهرة التصوف بوصفها أبرز مظاهر الفكر الإسلامى فى هذه الفترة كانت متفقة تماما مع ظروف عالم الاسلام من ناحية وللمزاج النفسى للقيادة التركية السلجوقية والأيوبية والمملوكية فى هذه الفترة ، وهى قيادات من غير العرب والفرس . بالاضافة إلى ظروف الغزو الصليبى وأعمال المقاومة التى قام بها المسلمون وحملات الجهـــاد المتوالية التى كانت تشترك فى المعارك المتصلة التى استمرت مائتى عام فى الشام ومصر ومعارك غزو الفرنجة فى المغرب والأندلس . ثم كانت معارك المقاومة للغزو التترى الذى أشركت فيها مصر والشام .

كان التصوف هو سمة الجهاد والشهادة والرباط فى الثغور والتضحية بالنفس فى سبيل فكرة الحرية والزهادة فى متاع الحياة والاصرار على مقاومة الغزو الخارجى ومقارعة السنان ، ولذلك فقد كان هو الواجهة الطبيعية للسنة فى هذه المرحلة ، مرحلة المقاومة الطويلة ، ولم يكن ممكنا أن تكون صورة السنة مخالفة لذلك فى هذه المرحلة ، غير أن هذا الطابع لم يلبث بعد انتهاء الغزو الخارجى أن سيطر وتحول إلى طابع من الجمود والجبرية ، أدخل الفكر الإسلامى فى أزمة جديدة .

غير أن غلبة طابع الصوفية على واجهة الفكر الاسلامى بعد تلك المعركة الضخمة بين العقل والنقل ، وبين الرأى والحديث وبين السنة والاعتزال ، كان يمثل أسباغ حرارة الايمان وسماحة الاسلام ويسره على صرامة النصوص الفقهية التى كانت تتصل بالعقل وتفرض كالقانون أكثر مما تسرى إلى الأرواح والقلوب والمشاعر .

وقد كانت السنة توازنا عمليا بين ثقافة القلب وثقافة العقل ، وحتى لا يصبح الفقه نصوصا جامدة ولا يصبح التصوف عاطفة متطرفة أو منحرفة .

ولقد كان « التصوف السنى » هو التصوف الغالب على هذه المرحلة — بعد أن تحرر من شبهات الشعوبية فى المرحلة السابقة لها . وقبل أن يصاب بالتطرف والانحراف فى المرحلة التالية .

وإذا كانت جهود نور الدين وصلاح الدين يوسف بن تاشفين وابن تومرت فى سبيل

الدفاع عن الاسلام قد قامت على أساس « التسلح الخلقى » فقد كان التصوف هو أعمق هذه الحركة التى قاومت الصليبيين فى الشام والتى نشرت الاسلام فى قلب أفريقيا والتى قاومت الفرنجة فى أسبانيا وسواحل المغرب والتى واجهت التتار والمغول على حدود الشام ومصر .

ويؤكد الباحثون وفى مقدمتهم هاملتون جب أن مرحلة الطرق الصوفية قد أسهمت فى هذه المرحلة فى الحفاظ على الوحدة الثقافية للمسلمين كافة ، وأن هذا التوسع الخارجى للطرق الكبرى (القادرية . الشاذلية . السهروردية) .

لم يكن هو الأمر الوحيد لتحقيق الوحدة فقد أخذ الشيوخ وهم يجوبون العالم الاسلامى متنقلين بين أطرافه يحملون بذور التبادل والتلقيح وكانت هذه المرحلة خاصية من خصائص الثقافة الاسلامية منذ القرون الأولى لكن أهميتها زادت زيادة بالغة .

وكان لجهود شيوخ الصوفية دور كبير فى مواجهة نتائج الهجرات التركية وغزوات المغول بإعداد وسائل تنقل الأفكار وتتخطى الحواجز القوية وتوجه تطور الأفكار فى المستقبل فى خط لا ينحرف .

وكان للاتصال الفكرى بين المرتدين ، تأثير كبير حدث نتيجة له تطور واضح له أهمية حاسمة بالنسبة لمستقبل الثقافة والأثر الثقافى لدى المتصوفة أعنى «الأدب الصوفى» .

ومما يتصل بأثر التصوف فى إضافة عوالم جديدة ، فقد كان بعيد الأثر فى تحويل التتر المغول الذى هاجموا عالم الاسلام فى حملات ثلاث عاصفة (جنكيز خان وهولاكو وتيمورلنك) فى تحويلهم إلى الاسلام كما أدخلوا من قبل جموع الترك الضخمة التى تمثل موجتين ضخمتين فى تاريخ الاسلام باسم السلاجقة مرة وباسم العثمانيين من بعد مرة أخرى .

* * *

وقد تطور شأن الصوفية بعد ذلك فدخل فى مرحلة اجتماعية وسياسية ذات شأن فقد ظلت الاخوة الصوفية هى التنظيم الاجتماعى الوحيد الذى تبق إلى فترة طويلة ويقول جب : لقد كان من الطبيعى أن يكون التصوف أساس التكتل لاتقاء ظلم الطغاة

المحليين أو عدوان القبائل وحينما ساعدت الظروف تحولت هذه التكتل إلى قوى مقاتلة تحاول أن تبرز مآثر الجيوش الاسلامية الأولى فى جهادها فى سبيل الله » ويقصد جب أن دولتين كبيرتين ظهرتا فى القرن التاسع الهجرى من بين القوى الصوفية هى دولة العثمانيين الأتراك التى أصبحت من بعد الامبراطورية العثمانية فى آسيا الصغرى والدولة الصفوية فى فارس .

ومعنى هذا أن معظم الحركات السياسية كانت مرتبطة بالتصوف على نحو ما . وفى الأناضول كان أهل الحرف فى المدن ينتظمون فى نقابات من نوع (الأخى) وكان شيوخ الصوفية يتزعمون الثورات القبلية ، وكانت معظم الامارات الصغيرة هى بمثابة دولة مجاهدين وقد كانت العثمانية والصفوية دول مجاهدين وكانت إحداهما سنية والأخرى شيعية تابعة للطريقة السهروردية . وكان للصوفية أثرها فى تغيير جغرافية وتاريخ العالم الاسلامى تغييراً كلياً بتأثير الصوفية ونشاطها .

* * *

وقد ظلت زوايا الصوفية ثقافة والمدارس تبنى فى وقت واحد فى مختلف نواحى عالم الاسلام باستمرار وتوسع ودون توقف خلال هذه المرحلة ، كانت السنه والصوفية يتعاونان معا ويبنى معها أجيالا من المجاهدين والمثقفين وفق مفهوم أهل السنة والجماعة .

ووفق المفهوم الذى سوره الغزالى : أن السنه دون التصوف شعائر جوفاء وأن التصوف دون السنه تجربة ذاتية خطرة ، هذا هو التكامل والوسطية فى مفهوم الاسلام بالنسبة لعصر فرض عليه طابع التصوف .

ويمكن القول أن الحركة الصوفية فى هذه المرحلة حملت وظيفة الحفاظ على وحدة الجماعة .

(٦)

أزمة الجـــبرية

انتهت الحملات الصليبية بعد قرنين كاملين وصفيت مواقعها من الشرق ، وانحسر التتر المغول في الاسلام بعد ثلاث حملات كبرى استغرقت قرنين كاملين وأدال الفرنجة في أسبانيا من دول الاسلام بعد أن قاومت طويلا ثم ظهر في الأفق عهد سياسي جديد في عالم الاسلام ، ذلك هو ظهور الدولة العثمانية التي بدأت أول القرن الثامن الهجري بعد نهاية الحملات الصليبية بسنوات قليلة ، في آسيا الصغرى ، وفي نفس أرض الدولة الرومانية الشرقية (بيزنطة) التي قاومت عالم الاسلام طويلا . وقد ظلت الدولة العثمانية تنمو بالتوسع في أوربا حتى استطاعت في القرن التاسع الهجري أن تضم العالم العربي كله من المغرب إلى العراق ، في نفس الوقت الذي قامت به الدولة الصفوية في فارس ، والدولة المغولية في بعض القطاعات الاسلامية في الهند .

وقد أعاد العثمانيون الوحدة الإسلامية وجمعوا أغلب وحدات عالم الاسلام إلى لواء موحد قوى بحمية ويرد عنه الغارات والغزوات التي ظلت يروعها قرونا طوالا .

ولاشك أن وحدة المسلمين في ظل العثمانيين كان عملا هاما في مجال نمو الاسلام وكان كفاحهم

فى سبيل نشر الاسلام فى أوروبا جدراً بأن تحقق نتائج هامة لولا أن كان منهج العثمانيين قائماً — فى الأغلب — على المفهوم العسكرى الحربى وقاصراً فى المجال الفكرى الثقافى، وقد طور العثمانيون نظام الفتوة الذى ظهر فى أبان الحروب الصليبية هو نظام الأخية، والأخية لفظة تركية معناها البغالة أو الفروسية .

وقد مر الفكر الإسلامى فى هذه الفترة بمرحلتين :

(المرحلة الأولى) وهى إمتداد للمرحلة السابقة حين سيطر طابع التصوف على الفكر الاسلامى وأعطى طابع الروحية وثقافة القلب قدرا عاليا من القوة والاتساع والعمق، ومن خلالها إمتد الاسلام وكسب قوى بشرية جديدة بفضل جهود الدعاة الصوفية الذين إنبثوا فى أواسط أفريقيا وفى قلب آسيا .

(المرحلة الثانية) : غير أن سيطرة الدولة العثمانية على أغلب أجزاء العالم الاسلامى بعد توسعها فى قلب أوربا إلى أسوار فينا وإنشغالها بالحرب والقتال قرنين ونيف قد كان بعيد الأثر فى مجال الفكر الاسلامى حيث كانت « الثقافة الصوفية التركية الفارسية » قد غلبت بينما انكمشت الثقافة السنية العربية الخالصة ، وغلب طابع الشعر الصوفى فى فارس وآسيا الصغرى وسيطرت مفاهيم القلب فغلبت توازن العقل والقلب الذى هو السمة الأصيلة « الفكر الاسلامى » ، ومن هذا كان لانحراف « الوسطية » وتجزئة « التكامل » وجود « الحركة » وكان سيطرة ثقافة القلب وغلبة المفاهيم العاطفية والوجدانية على الفكر الاسلامى شبيهة بسيطرة ثقافة العقل واستعلائه فى مرحلة تألق « الاعتزال » .

ولم تكن ثقافة القلب فى مرحلة سيطرتها ومحاولة فرض نفوذها بحسبانه طابع الاسلام نفسه — لم تكن محررة المصادر بصفة كاملة ، ولم تكن تستمد من « القرآن » أساسا وإنما كانت قد غلبت عليها طوابع الثقافات القديمة الفارسية واليونانية بما تحمله من وثنيات وثنائية ، وبما تضمنه فلسفات التصوف الفارسى واليونانى والهندى من دعوات إلى الاتحاد والحلول ووحدة الوجود التى طبعت الفكر الاسلامى فى هذه المرحلة واشتركت فيها الثقافة العربية بقدر أقل مما شاركت فيه الثقافتان الفارسية والتركية (وهما ثقافتان متقاربتان متصلتان) ويتمثل فى هذه المرحلة : الانحراف (فى اعتبار ثقافة القلب هى مفهوم الاسلام): الغلو (فى اعلاء مفهوم الوجدان واعتباره المصدر الوحيد للمعرفة) .

وقد كان من نتيجة سيطرة ثقافية القلب والوجدان فى هذه المرحلة عبر الامبراطورية العثمانية بروز مفاهيم جديدة وسيطرة طابع جديد يمكن أن يلخص فى كلة واحدة هى «الجبرية» و «الجبرية» هى الاستسلام الكامل بقوى الحياة وقوى النفوذ السياسى والانحراف الاجتماعى جميعا والضعف عن مقاومتها وتقبلها وفق فلسفة تحاول أن تستمد جذورها من الفكر الاسلامى .

وفيما كان عالم الاسلام من الناحية السياسية يسجل أعظم توسعاته وأقوى قوته العسكرية والحربية كانت تجزئة مفهومة الفكر الاسلامى عاملا من عوامل ضعفه وانحداره السريع إلى الضعف والهزيمة والتمزق وسيطرة القوى الأجنبية المتقدمة فى أوربا والمتربصة به بعد الحروب الصليبية والتى استطاعت أن تحقق نتائج هامة فى غزو جديد له طابع مختلف عن طابع الغزو الصليبى وحملات الفرنجة .

وإلى هذه المرحلة التى يمكن أن يطلق عليها « أزمة الجبرية » ترجع كثيرا من عوامل الضعف والتجزئة والاضطراب التى حاولت « اليقظة الفكرية العربية » فى أوائل القرن الثالث عشر وإلى اليوم أن تصححها .

ولم تكن القضية فى إجمال أكثر من أن انحراف الفكر الاسلامى إلى ثقافة القلب والإنمال فيها منفصلة عن ثقافة العقل وتوازنهما هو مصدر هذه الأزمة .

هذا إجمال من مرحلة « أزمة الجبرية » التى وصلت قمة مجدها فى منتصف القرن العاشر ثم بدأت تنحسر بصيحة التوحيد التى انبثقت من قلب الجزيرة العربية والأزهر فى مصر والمعاهد الاسلامية فى وقت واحد يحسب منها طلائع فجر جديد .

نجد أن إتسام هذه المرحلة بالجبرية لا ينفى وجود حركة فكرية إسلامية متجددة وظهور قادة فكر ومصلحين . وعلماء فى مجال العلم التجريبى فان ذلك لم ينقطع .

- ٢ -

من مظاهر هذه المرحلة ظهور الثقافات : والعربية والفارسية والتركية تتصل كل كل منها باللغات الثلاث : العربية والفارسية والتركية . وقد كانت جذور الثقافات الثلاث إسلامية وإن كان لكل طابعها الخاص .

وقد تأثرت الثقافات الفارسية والتركية بالفلسفات القديمة المتصلة باليونان والمجوس وكان لها أثرها على انحراف « مفهوم التصوف » كما عرف في هذه المرحلة .

وقد غلب طابع الوجدان على هذه الثقافات . وغلب جانب الغموض والغيبيات على الشعر الصوفي . وإن ظل أبرز أصحاب الصوفية يربطون بين الحقيقة والشريعة ولم يخرج عليها إلا عدد قليل ممن تابعوا مفاهيم التصوف الهندي واليوناني وادخلوا مفاهيم وحدة الوجود والحلول .

وقد ظلت الثقافة العربية محتفظة ببساطتها ومرونتها ومضت محتفظه بالتماسك والتكامل بين القلب والعقل وأن تأثر توازنها بترجيح التصوف للجانب الوجداني ، وقد حاول التصوف في مرحلة الجبرية أن يعارض المعرفة العقلية وأن يوطد مفاهيم تتصل بتقديس الأولياء والقبور .

وقد ظل المفكرون المسلمون بالرغم من ضعف نفوذهم وخفوت صوتهم يهاجمون انحراف طابع الجبرية وغلبة الخرافات بحسبانها مجرئة لمفهوم الاسلام وتخلفا عن الحياة والحركة وبعداً عن الوسطية والتكامل .

وقد كان أبرز طوابع الجبرية في هذه المرحلة الدعاوة إلى الزهد والانقطاع والانفصال من المجتمع وترغيب الجماهير في الفقر والمسكنة .

* ° *

وقد حفلت هذه الفترة بأعلام من المصلحين والمجددين : في مختلف المجالات أبرزها :
ابن خلدون وابن رشد . وابن القيم

وإن كانت همم العلماء قد ضعفت بعد سيطرة رجال الصوفية فقد ظهر عدد من المصلحين حملوا اللواء ومشوا به خطوا حثيثا . وإن لم يكن لهم صوت عال له روى ، إلا أنهم لم ينقطعوا واحداً بعد الآخر ولم تسقط اللواء أبداً ، وإن بدأ طابع التقليد فى الرأى وبدأ طابع الجمع ، فى التأليف وغلبة الشروح والحواشى ، فإن ذلك كان محاولة من محاولة الانطواء على التراث فى مواجهة العواصف والأزمات .

فقد كان ذلك الانطواء على النفس فى مواجهة التحديات علامة من علامات الأصالة والقوة ودلالة على قدرة يقظة فى الدفاع عن الذات واحتضان للميراث أمام الأزمات ومهما قيل عن « عصر التجميع » وما فيه من نأى عن الإبداع ، فإن هذا التجميع إنما يمثل القوة فى الحفاظ على القيم الأساسية من أن تذوب إزاء الحملات الصليبية والتتر والفرنجة ، وقد واجه الغزالى هذا التحدى بكتابه الضخم (أحياء علوم الدين) الذى قيل عنه أنه لو خير الفكر الإسلامى بين كتاب واحد بعد القرآن والسنن لكان هو . لقد واجه الغزالى حملات الصليبيين فكتب الأحياء وواجه ابن تيميه حملات الغزو التترى فكتب الفتاوى وحمل لواء السنة وقاوم انحرافات مختلف الفرق ، فى المجالات الثلاث للفكر الإسلامى : « العقائد والفقه والأخلاق » وكان ابن خلدون مثلا من أمثلة هذا التحدى فى مقدمته .

(ابن خلدون)

ويعد ابن خلدون فى مرحلة أزمة الجبرية شبيه بابن حزم والغزالى وابن تيميه فى مرحلة أزمة الشعوبية . فهو مفكر مسلم يواجه تحديات عصره ، ممثلة فى الجمود والتقليد ، فيحاول إعادة صياغة الفكر العربى الإسلامى من جديد ، وتمثل مقدمة ابن خلدون فى تقديرنا أهمية إحياء علوم الدين وتؤدى نفس دور الغزالى فهى محاولة ضخمة لإعادة تنسيق علوم العصر وفق خطة واضحة ونظرة جديدة يحاول بها إحياء الفكر الإسلامى وبعث حيويته وجمعه على مستوى الشمولية فى عصره . وليس ابن خلدون فى مقدمته هذه فيلسوفاً للتاريخ أو منشئا لعلم الاجتماع أو مقدما لمبادىء علم الإقتصاد وإنما هو كل ذلك جميعاً ، وفق مفهوم الفكر الإسلامى شمولا وتكاملا ووسطيه ، فهو مفكر إسلامى متكامل النظرة إلى الإنسان والمجتمع وفق مفهوم الإسلام نفسه ، فقد واجه ابن خلدون تحديات المرحلة التى عاشها مما دفعه إلى إعادة النظر

في كل جوانب المرونة الإنسانية في عصره وإعادة صياغتها وتجديدها على النحو الذى يجعلها قادرة على الحياة وبعث روح الحركة في المجتمع الإسلامي .

(ابن رشد)

أما ابن رشد فقد أجرى محاولة جديدة للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والفكر العربي الإسلامي وله دراسة مطولة ضخمة تحت عنوان « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » وتتمثل عبارته في قوله : أنه لا خلاف بين الفلسفة والشريعة لأنه لا خلاف بين الدين والعقل » وقد قدم الأدلة على أن الإسلام لا يعادى الفلسفة وذهب ابن رشد إلى الدعوة إلى الاجتهاد في الأصول ولم يقصره على الفروع . وكان دور ابن رشد تاريخيا هو القنطرة التي عبرت عليها العلوم الاسلامية وما يتصل بها من فلسفة أرسطو مرة أخرى إلى الغرب وتتجلى براعته في محاولة التوفيق بين الفلسفة والفكر الإسلامي .

وفي مجال الإصلاح ومفاهيمه الحكام ظهر العز بن عبد السلام ومحى الدين النووى وابن دقيق العيد فقد ظهروا في ظل الغزو الخارجي فكان إيمانهم بأن مقاومة هذا الغزو تتطلب تحرير الفكر الإسلامي من البدع وأنه لا بد أن يحمل طالع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتحرير قيادته السياسية من الظلم .

ومن هنا كانت دعوة العز بن عبد السلام للملك الصالح في القاهرة والملك الأشرف في دمشق إلى الاتحاد لمواجهة الأخطار ، كما طالب الأمراء المماليك ببيع جواهرهم النفيسة وأدواتهم الذهبية قبل أن يفرضوا الضرائب على الناس ، وقد جاهد العلماء جميعا الغزاة ، وأشعلوا الحماسة في الصدور ودفعوا الناس إلى الجهاد وتصدر (محى الدين النووى) بعد العز وتنقل في جميع العواصم الإسلامية وأوصى السلطان بيبرس بالعدالة في جميع الضرائب والمكوس وكان (ابن دقيق العيد) تلميذ العز وداعية الأمر بالمعروف ، عازفا عن المناصب المرموقة وحين عرض عليه منصب قاضي القضاة اشترط أن لا يرد له حكم ، وأذاع منشوراً عاما يدعو الجميع إلى التزام نصوص الشرع وإخراج ما يؤثر على تنفيذها من الوساطات وشدد النكير على من تضعف نفسه أمام شهوات المقام . من قول ابن دقيق : أن النص هو الإمام والرأى

هو المأموم والمذاهب ترد إليه ولا يصح أن يحمل الرأى الذى فيها النص أصلا فيرد النص إليه بالتكليف والتحيل .

• • •

وفى هذه المرحلة ظهر رجلين من كبار رجال الصوفية . أما أولهما فهو عبد القادر الجيلانى (ت ٥٦١) أول من أسس الطرق والجماعات الصوفية الذى دعا إلى إخضاع الطريقة للشريعة والتمسك بالكتاب والسنة ، وعارض دعوى انفصال الشريعة ودعوى أن الوصول إلى الحقيقة يسقط الفرائض والتكاليف الشرعية وقاوم انفصال الحقيقة عن الشريعة وعارض شطحات الصوفية ودعاوى الوصول إلى الحقيقة وما يتصل بسقوط الفرائض والتكاليف الشرعية . وكان من أكبر الدعاة إلى إخضاع الطريقة للشريعة والتمسك بالكتاب والسنن وقد استطاع بقوة شخصيته أن يعمم هذا الاتجاه الخطير وكان سببا فى دخول عدد كبير من اليهود والنصارى وغير المسلمين فى الإسلام وإقبال عدد هائل من المسلمين إلى تجديد الإيمان .

ودعا إلى التربية وإصلاح نفوس المسلمين والتوحيد ونقد الخلفاء والأمراء فى عصره صادعاً بالحق صريحا جريئا فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وكان ينكر على علماء البلاط والعلماء الرسميين الذين التزموا صحبة الملوك والأمراء . وقاوم النفاق فى المجتمع الإسلامى كما أجاز الجيلانى كثيراً من الدعاة الذين انتشروا فى الآفاق واستمر فى دعوته أكثر من نصف قرن وكان لهم فضل فى نشر الإسلام فى الأقطار المعيدة .

وكان ذلك سببا فى دخول عدد كبير من غير المسلمين إلى الإسلام وتصحيح عقائد قدر هائل من المسلمين . وكان جلال الدين الرومى أعظم شعراء الصوفية بلا منازع وصاحب كتاب المثنوى بالفارسية ، وكتابه منظومة صوفية فى نحو ٣٠ ألف بيت وهى موضع تقدير الثقافة الفارسية والتركية ومرجعا لمباذئهم وعقائدهم ، وقد نشر جلال الدين الرومى طريقة « المولوية » فى الأناضول .

وكان للفقهاء فى الأندلس دورٌ هامٌ فى إيجاد نوع من الوحـــدة بين القوى الإسلامية للوقوف فى وجه الخطر الغربى وخاصة بعد سقوط طليطه ومن أئمة الساعين إلى

توحيد القوى « أبو الوليد الباجى » الذى طاف بملوك الأندلس يؤلف قلوبهم على نصر الإسلام وتوحيد الصفوف .

وفى هذه المرحلة ظهر من المصلحين الولاة وبناة الدول أبو يوسف يعقوب المنصور فى المغرب فقد أمر برفض فروع الفقه ، ونهى الفقهاء عن التقليد وحرم عليهم أن يقلدوا أحداً من المجتهدين المتقدمين بل تكون أحكامهم بما يؤدى إليه اجتهادهم من الكتاب والسنن .

وكان السلطان سليمان القانونى من كبار مجددى الفكر الإسلامى .

وطلبت الدولة التيمورية تمثيل مفهوم الإسلام جمعا بين المنقول والمعقول وكان طلاب العلم فى الدول العثمانية يقصدونها لتكميل ثقافاتهم .

كما ظهر من العلماء الحكم داود بن عمر البصير الانطاكى (١٠٠٨) وكان رأس الأطباء فى زمانه وشيخ العلوم الحكمية .

وكان الشعرانى الذى مهما قيل عن تقليده فى الفقه والتصوف من أقدر المفكرين وأجرأهم على نقد المجتمع والكشف عن عيوبه ، وقد حمل على مشايخ زمنه الذين يقصدون السلاطين ليطلبوا منهم « مسموحا » أو مرتبا ، « مع أن أحدهم يجد فى بلده ما يكفيه » ويقول « كان أولى بهم إذا عرض عليهم (أى المال) أن يردوه ولا يزاحموا جند السلطان فى مال المصالح كما درج عليه سلفهم الصالح » ولم يخل أثر من آثار الشعرانى من نقد أحوال المجتمع فى عصره بصفة عامة وقد نقد المتصوفة ووصف طائفة منهم بأكل أموال الناس وحذر المجتمع منهم ومن حيلهم .

ويمكن القول بأن النشاط العقلى للفكر الاسلامى لم يتوقف فى هذه المرحلة وأن يوقف الابتكار والابداع ، ولا يمكن ان توصف هذه المرحلة بالانحطاط ويمكن أن توصف بالضعف لغلبة السجع على الأساليب والتقليد على المضامين .

كذلك كانت ظاهرة « الموسوعات » مثلا على القدرة الفائقة فى مواجهة الأخطار المتمثلة فى الحملات التى شنت على التراث الاسلامى بالاحراق أو الاغراق أو نقله من العواصم العربية إلى أطراف عالم الاسلام فى سمرقند أو آسيا الصغرى أو أسبانيا . وفى مواجهة

الغزو المغولى فى الشرق والأسبانى بالمغرب وما يتبع ذلك من اضطراب وفوضى وإنشاء الموسوعات يمثل عنصر القوة فى مواجهة التحديات حيث استطاع الكتاب إنشاء الموسوعات ليحفظوا الفكر واللغة ، ولا ضير من أن لا تكون هذه الفترة فترة إبداع لأنها كانت فترة غير عادية فى مواجهة حملات الغزو فهى فترة حماية ودفاع عن التراث ولكن ليست فترة انحطاط ، ولا هى فترة موت .

وقد تمثل فى هذا الاتجاه طابع الفكر الاسلامى فى شموله وتكامله فقد حوت هذه الموسوعات الأدب والتاريخ والعبر والحكم والأخلاق والفقه واللغة ، فى إطار موحد ، وأن لم تتح الفرصة لتمثل هذا التراث والتفاعل معه .

ويمكن القول بأن الأدب قد ضعف ولكن الثقافة العربية الاسلامية ظلت حية وقد تأصلت وتحولت إلى موسوعات ، وأن ضعف الأدب وازدهر التاريخ والفقه والتصوف وقد عرفت الثقافة العربية هذا الجمع بين الأدب بمعناه العام وهو الأخذ من كل علم بطرف وبين الأدب بمعناه الخاص من حيث هو إنشاء وإبداع ومزجت بهما ، والمزج بين ضروب الثقافة فى نطاق التأليف ليس عيبا بل هو على العكس تمثل لمفهوم الفكر الاسلامى العربى فى نطاقه وشموله .

وقد ظل الخط الذى رسمه ابن حزم والغزالى وابن تيميه فى مقاومة التقليد والانحراف وتصحيح المفاهيم ممتداً لم يتوقف . ففى كل مرحلة ظهر مفكرون متحررون يحملون على جمود الفقه وانحراف العقائد ، وتطرف التصوف .

وحين سقطت مراكز الثقافة فى العراق أو الأندلس تألقت القاهرة ودمشق وتألقت سمرقند فكانت عواصم العلم والثقافة .

ففى أعماق هذه المرحلة « مرحلة الجبرية » ظهر كثير من الأعلام حتى فى مجال العلم التجريبى أمثال الطبيب « ابن النفيس » الذى اكتشف الدورة الأموية .

أما فى مجال الأدب فقد ظهر أعلام الموسوعات .

شهاب الدين النويرى : نهاية الأدب فى فنون العرب :

ابن فضل الله العمرى : مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار .

أبو العباس القلقشندى : نهاية الأرب فى معرفة قبائل العرب ، صبح الأعشى فى صناعة الإنشا

شهاب الدين الأبشيهى : المستطرف من كل فن مستظرف — عجائب المقدور فى نوائب تيمور — فاكهة الخلفاء ومفاكهة الظرفاء

جلال الدين السيوطى : حسن المحاضرة فى أخبار مصر والقاهرة — تحفة المجالس ونزهة المجالس — بهاء الدين العاملى : الكشكول والمخلاة .

شهاب الدين الخفاجى : خبايا الزوايا فى ترجمة أدباء عصره

عبد القادر البغدادى : خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب

ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان

ابن طباطبا : الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الإسلامية

أبو الفداء : المختصر فى تاريخ البشر .

المقريزى : السلوك فى معرفة دول الملوك — المواعظ والاعتبار فى ذكر الخطط والآثار

ابن منظور : لسان العرب .

الفيروزبادى : القاموس المحيط

مرتضى الزبيدى : تاج العروس

ابن مالك : الألفية

عز الدين هشام : شذور الذهب فى معرفة كلام العرب

كمال الدين الدميرى : حياة الحيوان الكبرى .

* * *

وظل الأزهر فى مصر والزيتونة فى تونس والقروين فى المغرب والأموى فى دمشق ومدارس النجف ، تشع بالضياء وموئلا خصبا للثقافة الاسلامية واللغة العربية .

وقد قصد العلماء من مختلف أنحاء عالم الاسلام إلى الأزهر وظلت حلقات العلم فيه قائمة لم تتوقف ومن أبرز قصده فى هذه الفترة من أعلام الفكر الاسلامى من المغرب والمشرق على السواء .

ابن خلدون (صاحب المقدمة) وشمس الدين السخاوى (الضوء اللامع) وتقى الدين المقريزى (الخطط) والحافظ بن حجر العسقلانى وأبو العباس القلقشندى (صبح الأعشى) وابن تغرى بردى (النجوم الزاهرة) وبدر الدين العينى (عقد الجمان فى تاريخ أهل الزمان) وسراج الدين البلقينى ، وجلال الدين السيوطى .

وفى رحابه دارت مساجلات فكرية ضخمة بين البقاعى والسيوطى وابن السيوطى والسخاوى وبين البقاعى والسخاوى .

وقد استطاعت هذه المعاهد أن تغالب الفاتحين وأن تحفظ اللغة العربية والاسلام .

وقد وصف النابلسى الأزهر فى هذه المرحلة فقال : « دخلنا الجامع الأزهر المعمور بالعلماء والصلحاء وقراءة القرآن ودروس العلم ليلا ونهاراً » .

وبلغ طلابه فى أواخر القرن الثانى عشرة الهجرى نحو ألف طالب وأن اقتصرت الدراسة على العلوم الدينية واللغوية .

— ٣ —

ولعب الفكر الاسلامى دوراً حيوياً فى تكوين الثقافة العثمانية الاسلامية إذ كان العثمانيون شديدى التمسك بالسنة ولكن كانوا إلى جانب تقواهم لا يتسمون بسمة الثقافة العربية فى السماحة وقد تركت التقاليد المحلية العربية والعادات واللغة العربية واصطناع الحروف العربية فى كتاباتهم طابعها على الثقافة العثمانية الاسلامية .

وأبرز معالم الثقافة العثمانية الاسلامية : نصر السنة ورفع شأنها وقد ظلت اللغة العربية وقتا طويلا فى آسيا الصغرى لغة رسمية ، ثم عاشت بعد ذلك لغة الثقافة والفكر . وكان أثر القرآن والفكر الاسلامى العربى على الأتراك غاية فى القوة ، بل أن اللغة التركية كانت قد تكونت من عناصر تركية وعربية وفارسية ولم يصبح اللسان التركى كامل الأداء فى العلم والأدب قبل إتصاله باللغة العربية التى كان لها أثرها فى تصريف وصياغة الكلمات العربية .

وظلت الثقافة العربية متصلة بالثقافتين الفارسية والتركية ، مستقلة عنهما ومتميزة دونهما بطوابع الاسلام فى بساطته وسماحته على نحو أشد حماسة ووضوحا وعمقا منهما ، وقد جمعت الثقافة العربية مختلف الفنون ولم تقف عند الأدب وحده ، واستطاعت أن تتحرر إلى حد كبير عن المحسنات البلاغية والتعبيرات الشعرية ، وجمعت فنونا مختلفة ومزجت بين الأدب والتاريخ فى تأليف موسوعى وجماعى متنوع هدفه تحقيق رسالة الاسلام فى مجال المعرفة ، حيث نسقت حصيلة ضخمة من التراث الاسلامى وكانت الحركة العلمية فى الدولة العثمانية

الاسلامية متأثرة بالحركة العلمية فى الدولة التيمورية ، وكانت دولة للماليك أقل تأثراً بالحركة العلمية ويغلب عليها الاشتغال بالعلوم النقلية .

لم يقفل باب الاجتهاد وإنما كان أمر العقائد قد تطور فى عدة مراحل من المعتزلة إلى الأشعرية ثم استقر على صورة ثانية . وفى مجال الفقة بلغت المذاهب الأربعة غاية الاستقصاء لقضايا المجتمع ولم يكن هناك من قضايا جديدة لمجتمع استقر .

أما مفهوم قفل باب الاجتهاد فهو نوع من مواجهة الغزو والغزاة وسيطرة التتار وغيرهم ممن لم يرتضموا ايان الثقافة الاسلامية الأصيلة وخوفا من الخروج عن القيم الأساسية .

ولم يكن فى الإمكان أن يستمر عصر « المعتزلة » كما يتصور بعض المفكرين ، إذ كانت المعتزلة مرحلة من مراحل تكامل وتطور الفكر الإسلامى فى مجال العقائد كما لم يكن ممكناً أن يسيطر مفهوم العقلانية وحده بينما الإسلام يتمثل متكاملا : عقلا وقلباً معاً .

• • •

وقد وقفت الحركة الصوفية موقفاً مشرفاً من ظلم الأمراء والحكام ، غير أن طوائف من الصوفية انحرفت عن هذا المفهوم وعادت تؤازر الولاة والحكام وتنفث فى الشعب روح الاستسلام لقضاء الله وتقبل كل الأوضاع بحسبانها قدراً مقدراً . وقد كان سلطان الصوفية على عقول الجماهير قوياً فكان مسلكهم هذا فى تغليب الجبرية يحجب الأبصار عن ترف الحكام وباطلهم مما وطد للحكام أسلوب الاستبداد ووقف فى وجه المصلحين . كما حلل طاقة الأمة وأفقدها قوتها إلى العمل والسعى

كان العصر عصر مقاومة وتربص بالعدو الغازى : ممثلا فى حملات الصليبيين والتتار والفرنجة ، وهى حملات لم تتوقف إلا بقيام الوحدة الإسلامية ممثلة فى الدولة العثمانية . وكانت الحركة الصوفية بعيدة الأثر فى حياة المجتمع الإسلامى ، من حيث تهذيب الغرائز وتلطيف السلوك ، وخاصة فى الجماعات الإسلامية فى آسيا الصغرى ، وما وراء النهر .

ولا شك كان من نتائج انحراف التصوف خضوع السلاطين للمتصوفة نتيجة لضعفهم من الناحية الشعبية وحاجتهم إلى نفوذ المتصوفة لتثبيت سلطانهم ومن ثم زاد نفوذ أصحاب الطرق الصوفية • وارتفع قدر الصوفية عن قدر العلماء . وكان أثر التصوف الفلسفى الذى

دعا إليه محي الدين بن عربي وابن الفارض في الخلط بين الفلسفة ومفهوم « تصوف الإسلام » قد تم ، ولكن الجديد كان مرتبطاً بين الجبرية ودعوى الولاية .

وقد ظهر رجال أدركوا فساد هذه المفاهيم وانحراف الفكر الاسلامي وحاولوا إعلان كلمة الاصلاح ، وأغلب هؤلاء درسوا ابن حزم وابن تيمية ، ومن الطبيعي في كل مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي وجود ثلاث قوى :

• قوة جامدة تثبت على التقليد وتستسلم للموروثات دون أن تكون لها القدرة على التخلص .

• وقوة مجددة داعية إلى التحرر ومحاولة فتح الطريق إلى تجديد أساليب للمرونة وهذه القوة حين تتاح لها القدرة على العمل تذهب إلى أبعد المدى فتنحرف .

• ثم نظهر قوة وسطية تتخذ طريقاً وسطاً بين الجمود والانحراف فتمثل الالتقاء بين الثبات والتطور وتصل إلى قاعدة ثابتة .

أما في هذه المرحلة فقد كانت قوة الجمود أكثر قدرة على الحياة وكانت قوة التجديد ضعيفة خافتة الصوت ويرجع سيطرة الجمود إلى عوامل متعددة :

مظاهر الجبرية

يمكن القول بأن مرحلة الجبرية كانت تتسم بسمات واضحة هي :

(١) تغالي الصوفية في الانحراف (عن تكامل الإسلام) عقلا وقلباً وتغالي الفقهاء في الجمود بعيداً عن مفهوم الإسلام « حركة ووسطية » وخضوع أكثر العلماء المتصوفة وخضوع الولاة والأمراء للصوفية . وغلبة مفهوم سقوط التكاليف في الفرائض لمن يبلغ درجة الولاية ، وإعلان وحدة الوجود بمعنى إثارة الشبهة حول التوحيد الخالص واقحام نفوذ الولاية .

(٢) أيد الصوفية الحكم الإستبدادي الجائر وحجبوا عن المسلمين روح المقاومة وكانت

دعوتهم الدائبة هي الإذعان لولي الأمر أياً كانت ولايته شرعية أو مغتصبة ..

(٣) انصراف المسلمين عن العلوم العقلية والتجريبية (الطبيعيات والرياضيات) إلى العلوم الفقهية والعقائدية والأخلاقية — وفي هذه العلوم كانوا مقلدين للسابقين .

(٤) ضعف القوة العسكرية والصناعية والعلمية والتكنولوجية — بينما خطت أوربا خطوات واسعة في مجال البحار والكشف وتطويق ثغور العالم الإسلامي والتخلف في ميدان الصناعة وتسليح الجيوش وصناعة الحرب .

(٥) تمكن الجهل والتقليد وضعف اللغة العربية في الأداء والمضمون .

(٦) حملت كتب المتأخرين من المتكلمين والفقهاء والصوفية صوراً خالية من الروح قوامها التقليد والجمود والتصور المادي للعرش والملائكة وحياة الطير ومبيت الشمس تحت عرش الرحمن .

(٧) نمو الأخلاق السلبية في النفوس بالاستكانة والضعف ، وباصطناع الحيل الشرعية مما أفقد الإسلام روحه والعبادات لبها ، مع سيادة الخرافات فأصبح علم الشريعة قشوراً والتصوف لباً وغلبة الرهبانية بدلا من الزواج وبناء التكايا بعد بناء المساجد .

(٨) الانصراف عن العمل الجاد النافع والكفاح إلى حياة العزلة والزهادة ومعيشة عدد كبير من المتصوفة في الرباطات والخانقانات .

(٩) البعد عن مفهوم الحياة والعمل ومفهوم مقاومة الظلم .

(١٠) الاهتمام بالألفاظ وضعف الوعي . وضعف التعليل وظهور شروح المتون وحواشي الشروح ، وغلبة العامية والأدب الشعبي وسذاجة الوعظ .

وغاية « أزمة الجبرية » هو التخلف عن العلم والانقطاع عن العالم وضعف القوى الحربية والصناعية والجمود على الصيغ القديمة والتسليم للظلم .

(٧)

« مرحلة اليقظة »

« لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى تقوم الساعة »

كان لا بد أن يظهر من قلب « مرحلة الجبرية » شعاع ضياء لليقظة ، وفق سنن الفكر العربي الإسلامي الذي عرف مراحل الضعف والقوة ، وعرف التجزئة والتكامل ، والانحراف والوسطية .

وكانت مرحلة سيطرة « ثقافة القلب » وانحرافها خلال القرن التاسع والعاشر والحادي عشر في هذه المرحلة شبيهة تماماً بمرحلة سيطرة « ثقافة العقل » وانحرافها في خلال القرون الثاني والثالث والرابع

وقد أذن منتصف القرن الثاني عشر الهجري بضياء جديد لليقظة بدأ من وحدات مختلفة في العالم الإسلامي . من قلب الجزيرة العربية ومن الهند ومن الأزهر بالقاهرة ولم يكن هذا الصوت الداعي إلى تصحيح المفاهيم والتماس « مفهوم القرآن » وشجب مختلف المفاهيم المنحرفة المضطربة التي داخلتها فلسفات ومذاهب الثقافات الأجنبية ، لم يكن هذا

الصوت منطلقاً من فراغ ، ولكنه صوت لم يتوقف مطلقاً من تأكيد هذا الانحراف والدعوة إلى التوحيد الخالص وإلى مفهوم الإسلام : وسطية وتكاملا، كانت الصيحات تتوالى على أيدى المصلحين المجددين بعد ابن حزم والغزالى وابن تيميه . وفى مختلف هذه القرون الثالث توالت هذه الصيحات غير أنه لم يتح لها أن تحقق نجاحا حتى كان صوت الإمام محمد بن عبد الوهاب من قلب الجزيرة العربية حين آزرته القوة السياسية فحققت قيام « نقطة انطلاق » يمكن أن يقال أن حركة اليقظة التى ما زال نعيشها إلى اليوم قد بدأت بها .

وقد شهد عالم الإسلام فى خلال هذه الفترة التى تمتد منذ منتصف القرن الثانى عشر إلى نهاية القرن الرابع عشر (١٥٠ عاما) عديداً من الحركات الإصلاحية والتجديدية ، يمكن أن يطلق عليها « يقظة فكرية إسلامية عربية » فقد كانت الأمة العربية هى المجال الحيوى لهذه الحركة فى مواجهة مرحلة الجبرية ، وحملة الغزو الإسلامى .

غير أن مرحلة اليقظة لم تكن حركة مطلقة تشق طريقها الطبيعى إلى الإصلاح ذلك أن عاملا هاماً من أخطر العوامل قد أثر فى نموها وعدل من سيرها ، ذلك هو « الغزو الغربى الاستعمارى الحديث » الذى بدأ فى مهاجمة عالم الإسلام مرة أخرى بالحملة الفرنسية ١٧٩٨ ثم توالت حملة ضخمة استمرت فى عملية الاستعمار حتى تحقق لها السيطرة التامة على عالم الإسلام عام ١٩١٨ .

وقد ظهر المصلحون المجددون على نحو متصل ومتواتر فى مختلف وحدات الأمة العربية والعالم الإسلامى بحيث التمست فى قطر من الأقطار ضوءاً وحدت مناراً عالياً ، من أمثال الأئمة : محمد عبد الوهاب (نجد) الشوكانى (اليمن) شبلى النعمانى (الهند) البيطار (سوريا) القاسمى (دمشق) محمد بن العربى العلوى (المغرب) جمال الدين ومحمد عبده (مصر) الطاهر بن عاشور (تونس) وقد تمثلت حركة اليقظة فى عديد من الحركات .

(١) دعوات ذهبية (٢) حركات إصلاحية (٣) حركات صوفية مستنيرة (٤) دعوات تحمل طابع الوطنية والسياسة .

ولقد كان شأن هذا الرعيل من المصلحين الأعلام جد خطير ، فقد كانت مرحلة الجمود والجبرية التى فرضتها مرحلة التخلف عن مفهوم « التكامل والوسطية والحركة » فى الإسلام بالانحرف إلى جانب الروح دون العقل ، والعاطفة دون الفكر ، والتقليد دون الابداع ، والآداب دون العلوم .

كان أثر هذه المرحلة عميقاً فى النفوس والبيئات والمجتمعات ، وكانت الوراثيات التقليدية قد أسدلت على « جوهر الإسلام » غشاءاً كثيفاً ، وتركت قشرة جامدة ، وكان لا بد لكى يكشف الإسلام عن قيمه الأساسية من أن نزيل هذا الغشاء الكثيف وأن يطلع الفكر الانسانى من جديد على أصالته ولكى يكون ذلك سلاحاً يواجه به ذلك الغزو العسكرى والسياسى والفكرى الغربى الذى فرض نفسه على عالم الإسلام منذ احتلت الجزائر ١٨٣٠ ثم اتصلت حلقات الاستلال وامتدت لتطويق عالم الإسلام كله .

وكان دعاة الإصلاح والتجديد فى الفكر الاسلامى فى مرحلة اليقظة أحد رجلين :

(١) « مفكر » يحمل القلم ويصحح المفاهيم ويكشف عن الحقائق وقد كان نتائج مثل هذا العمل بطىء الأثر .

(٢) « مصلح » يحمل لواء الاصلاح بالتوجيه من خلال كيان المجتمع وعن طريق الاقناع والمواجهة للجماعات فى المساجد والمعاهد .

وقد واجه هؤلاء المفكرين والمصلحين جميعاً ، خصومة عنيفة وتحدياً خطيراً من العامة ومن قوى الاحتلال والاستبداد التى كانت حريصة — معاً — على أن يظل المسلمون غارقين فى مفاهيم جامدة اتصلت بدينهم من خلال رحلة طويلة مع الزمن واتصال بثقافات أمم متعددة ، وإضافات وإسرائيليات فضلا عن كتابات — الباطنية والصائبة وشبهات الفلسفات والوثنيات المتعددة ، والشعوبيات المتجددة ، وضعف القيادة الفكرية فى مرحلة ضعف الدولة الاسلامية وانقسامها وصراعها ، وقد كان هذا الانحراف

عن مفهوم الاسلام « فكرياً » بالتجزئة والفصل بين ثقافة العقل وثقافة الروح أو بالانحراف من مفهوم الإسلام « اجتماعياً » بالتخلف فى مجال العلم والجيش والقوة ، كان ذلك كله عاملا من عوامل التمزق الذى أتاحت الفرصة لقوى الغزو الغربى الكبرى بالتقدم على مختلف جبهات عالم الاسلام : بغداد ودمشق والقاهرة والمغرب . هنالك هب هؤلاء الدعاة المجاهدون يعملون فى سبيل تحرير القيم ، وتصحيح المفاهيم ، وإزالة الغشاوة عن جوهر الاسلام .

وكانت هذه المدرسة الاصلاحية ترى فى التوحيد « سلاحاً ضخماً » فى وجه الاستعمار والاستبداد على السواء وقد استطاعت أن تعمل فى كل وحدات العالم الاسلامى وان تواجه النفوذ الغربى الذى كان يعمل على أن يحطم مختلف مقومات الفكر الاسلامى : اللغة والتاريخ والدين والتراث ، استطاعت أن تقاومه بالدعوة إلى التوحيد والتحرر من الجبرية ومن الاضافات التى أضيفت فى عهد الضعف .

* * *

لم يقف أمر المصلحين فى هذه المرحلة التى أشرق فيها عامل اليقظة على عالم الاسلام قبل الغزو الاستعمارى بأكثر من ستين عاماً ، لم يقف عند العودة إلى مفهوم « القرآن » نفسه بحسبانه حجر الأساس فى بناء الفكر الاسلامى إذ كانت مهمة المصلحين الأولى ، غير أن الغزو الاستعمارى الغربى قد أضاف مهمة أخرى إلى المصلحين هى دحض الشبهات ، ومواجهة الخصومة الضخمة الحاقدة التى أثارها على الاسلام والفكر الاسلامى والثقافة العربية واللغة العربية .

وكانت صورة الاسلام التى عاشها عالم الاسلام فى نهاية مرحلة « أزمة الجبرية » قاتمة جامدة يمكن أن تكون سلاحا عنيفا حين يقال انها صورة الاسلام ولقد كان ذلك من باب المغالطة فقد حجب جوهر الاسلام فى هذه الفترة بالمسلمين ، إذ غشى قيمه وأسسه غشاء كثيف نتيجة ما أضيف عليه من زيف وما حرف من مفهومه بتجزئته

ثقافة القلب من ثقافة العقل وغلبة إحداها غلباً كبيراً وهزيمة الأخرى هزيمة بالغة .

وكان فى تقدير المصلحين فى مرحلة اليقظة ان الكشف عن جوهر الاسلام وإزاحة ذلك الغشاء والاعلان عن تكامل الاسلام : ديناً ودنيا ، ومادة وروحاً ، وعقلا وقلباً من أشق ما واجه المصلحين ، ولكنه كان يحق أساساً لا سبيل إلى تجاوزه فى سبيل تحقيق الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية ، والتماس السلاح القادر على مقاومة النفوذ الاستعمارى والتحرر منه فقد أثار الاستعمار على الاسلام حملة ضارية حاول أن يصوره فيها بصورة أديان أخرى وقفت فى وجه النهضة والحرية والصحة ، وحاول أن يصور أزمة التأخر والضعف التى عاشها المسلمون فى القرون الثلاثة الأخيرة راجعة أساساً إلى الاسلام ، وقد استطاع هؤلاء المصلحون أن يكشفوا هذا الزيف وأن يؤكدوا حقيقة جوهرية هى : أن التخلف والضعف وسقوط عالم الاسلام فى قبضة النفوذ الأجنبى إنما كان مصدرها الأساسى هو الانفصال من قيم الاسلام ومقومات فكره وجوهر مفاهيمه . وان الاسلام لا يعارض الحضارة ولا يضاد العلم ، ولا يرفض النهضة ، بل هو أداة أكيدة فى الحرية والقوة والبقاء والحضارة ، وآية ذلك أنه حين التمس « المسلمون » جوهره ومفاهيمه ومقوماته استطاعوا بناء حضارة ضخمة كان الاسلام عوناً فيها على العلم ودافعاً إلى الحضارة ، ولم يكن عائقاً ولا جامداً ولا حائلا بل لعله للمرة الأولى فى تاريخ الحضارات الانسانية استطاع — أى الاسلام — أن يضفى على الحضارات (روح الضمير) وعلى النهضات (طابع الحق) وأن يجعل المعنى الروحى ممتزجاً بالمعنى المادى فى مختلف مجالات العلم والسياسة والاجتماع والاقتصاد ، وأن يجعل « الخُلُق » أساساً وجوهراً لكل هذه القطاعات فى المجتمع والحضارة وذلك ببناء الفرد بناءاً سليما ليكون لبنة صالحة فى كيان المجتمع الناهض .

الكتاب الثاني

القيم الأساسية

للفكر الإسلامى والثقافة العربية

١ — الاجتماع
٢ — السياسة
٣ — التشريع
٤ — الدين
٥ — الاقتصاد
٦ — الفلسفة
٧ — الأدب
٨ — التاريخ
٩ — اللغة
١٠ — التربية
١١ — الأخلاق
١٢ — التصوف
١٣ — العلم
١٤ — الفن
١٥ — الحضارة

القيم الأساسية للفكر الإسلامى والثقافة العربية

كانت رحلة الفكر الإسلامى منذ ظهوره إلى العصر الحديث رحلة طويلة نحو أحد محورين : التكامل والتجزئة — الوسطية والانحراف — الحركة والجمود — . النمو والانصهار ، — الضعف والتجدد — يجرى مجرى دورة التاريخ ، بين طرفين هما : القوة والضعف .

* * *

قام الفكر الإسلامى أساساً منبثقاً من « القرآن » بحسبانه المصدر الأول الذى حدد اطاره ومفهجه ومقوماته الأساسية .

ولما كان طابعه قائماً على « التكامل والوسطية والحركة » فقد كان دوماً منفتحاً للفكر البشرى قادراً على الالتقاء به ، أخذاً وعطاء ، وقادراً على التفاعل معه : تقبلا ورفضاً . فيه طابع الصمود والقدرة على تأكيد القاعدة وثباتها وفيه طابع القدرة على حركة الأطراف وحيويتها . ومن حيث أنه فكر إنسانى ، فهو مرن الجوهر ، قادر على الحياة والتعامل مع مختلف الحضارات وجميع البيئات على توالى العصور .

وقد صادفته فى طريقه الطويل صراعات ومعارك وأزمات وتحديات حاولت إخراجه من جوهره ، أو إيقافه ، أو تجميده أو إعلاء عنصر من عناصره على العنصر الآخر ، ولكنه كان دوماً قادراً عن طريق المصلحين والمجددين ومصححى المفاهيم أن يستعيد إصالته ومفهومه وقوته وتوازنه ، وان يلتمس دائماً طابعه الأساسى من القرآن : المصدر الأول ،

والاطار الأكبر لحركته . وكان هذا الالتماس لمصدره الأساسى من « القرآن » هو العامل الوحيد القادر على تحويل أزمته إلى نهضة ، وجموده إلى حركة وضعفه إلى قوة .

ولقد واجهت حركة الفكر الاسلامى تحديات داخلية وتحديات خارجية خلقت كليهما أحزاباً ونحلا ومذاهب ودعوات ، وكان بعض هذه الدعوات داخل إطار الاسلام ، فى اجتهاد واختلاف حول الفرعيات والتفاصيل ، أو محاولات هدامة خارج اطار الاسلام تحاول القضاء عليه وتحطيم مقوماته ، مصطنعة ظاهراً منه وقشرة تغرى بها العامة والسذج .

أما هذه المحاولات الهدامة فقد وجدت من مجددى الاسلام ومصلحيه القدرة على الكشف عنها وتمزيق سترها ، وفضح دعواها . فتهدمت واحدة بعد أخرى وإن كانت ما تزال تتجمع وتتشكل فى كل عصر بصورة جديدة .

أما الدعوات التى تدور فى إطار الاسلام ، فهى تتفق فى الجوهر والجذور وتختلف فى التفاصيل والفروع ، فقد حاول الفكر الاسلامى فى دعوته إلى مذهب السنة والجماعة أن يمتصها ويستصفى جوهرها ، فيقضى عليها كوسيلة للفرقة أو الاختلاف أو تمزيق جبهة الفكر الاسلامى ، وقد اختفت مع الزمن أحزابها السياسية وعناصرها الحزبية وعواملها الزمنية وبقى لها تراثها الضخم من وجوه النظر فى قضايا السياسة والاقتصاد والفقه والاخلاق .

ولقد حق لعصرنا أن يستصفى حركة الفكر الاسلامى من خلافاتها التى لم تكن فى الواقع إلا اجتهاداً وتطلعاً إلى وجهة نظر أوسع ، تختلف باختلاف العقليات والموروثات والبيئات ، حق لعصرنا أن يبرز حركة الفكر الاسلامى فى جوهرها حركة واحدة هادفة إلى السمو والنمو والمنفعة وأن يزهد فى صور الصراع التى حفلت بها كتب التاريخ ، ووجوه الحماسة والخصومة والعنف التى كانت تظاهرها ، حق لنا أن نكتب حركة الفكر الاسلامى على نحو جديد ، خالص من تلك الأشواك ، مرتفع فوق تلك المسالك المتشعبة بحيث يبدو جوهره متألقاً ، صافياً ، غير مختلط بالزبد الذى يذهب ويبقى ما ينفع الناس .

هذا من ناحية تطور الفكر الاسلامى .

أما من ناحية هذه الحصيلة الضخمة من التراث فقد حق أن تستصفى وتمزل عن ملابسات الخلاف وان تقدم صافية خالصة فى اطارها الأصيل ، ومع عوامل تطورها ونمائها الطبيعى ودون تجاهل لظروفها والتحديات التى واجهتها . ذلك أننا اليوم نعيش عصر يقظة الفكر الإسلامى أو الثقافة العربية ، وأن القضايا التى تواجه فكرنا العربى بل والفكر البشرى كله اليوم تجد فى تراث فكرنا الإسلامى العربى حلولا ومثلا واستجابات وقيما جديرة بالنظر والاعتبار . ويزيد فى أهمية هذا العمل أن أوربا فى أوائل عصر النهضة قد استأثرت بحصيلة ضخمة من الفكر العربى الإسلامى كانت بعيدة المدى فى بناء الفكر الغربى الحديث الذى قام على أساس ثلاث عناصر رئيسية هى : الفلسفة اليونانية — والمسيحية — والفكر العربى الإسلامى . ولا شك كان للفكر العربى الإسلامى القائم فى أوربا نفسها — على هيئة الجامعات والمعامل فى مختلف مدائن الأندلس التى انحازت إلى الحضارة الغربية بمختلف ما تحمل من تراث وكتب ومعامل بعد أن أخرج منها أهلها العرب والمسلمون — كان بعيد الأثر فى الفكر الأوربى الناشىء إلى حد بعيد ، لم يشأ الأوربيون أن يفصحوا عن ذلك خلال أكثر من أربعة قرون ، بل حاولوا بكل ما يستطيعون من براعة ومهارة إخفائه وتجاهله وشجبه ، ثم إعلان الحملة عليه فى موطنه وبين أهله . غير أن الحق لم يلبث أن تكشف فى عشرات من الأبحاث والدراسات العلمية التى كشفت عن ثلاث حقائق هامة :

(الأولى) ان المسيحية والكنيسة تأثرت بالفكر الإسلامى وبفلسفة ابن رشد تأثراً كان بالغاً فى تطورها وتحررها من القيود التى كبلتها بها العصور الوسطى .

(الثانية) ان المنهج التجريبى الاسلامى كان هو الأساس الأول والأكبر فى بناء النهضة العلمية الحديثة وأن جذور هذه النهضة فى مختلف فروع الفلك والطب والعلم والطبيعيات والكيميائيات وغيرها كان مصدره الفكر العربى الإسلامى وآثار العلماء المسلمين وجامعات قرطبة وغرناطة وأشبيلية ومعاملها .

(الثالث) أن الفكر العربى الاسلامى كان بعيد الأثر فى مختلف نظريات ومناهج

السياسة والاجتماع والاقتصاد والأخلاق وعلم النفس والتربية التي بناها الفكر الغربي الحديث وان هذه الجذور والأساس ما تزال واضحة .

كل هذا جعل من الضروري إعادة النظر في قيم الفكر العربي الاسلامي بعد تحريرها من قيودها وأجوائها السياسية والتاريخية التي كبلتها بغشاء كاد يقضي على مضمونها الحي وجوهرها القوي الأثر .

ولا شك أن قيم الفكر العربي الاسلامي لم تكن قيم حضارة متحجرة كالحضارة اليونانية والرومانية ولكنها قيم حضارة حية لا تزال متفاعلة في المجتمع الاسلامي وان ضعفت مقوماتها وآثارها في المجتمع البشري عما كانت من قبل .

وإذ كان الفكر الغربي قد استصفى التراث اليوناني والروماني والمتحجر والميت والذي إنفصل عنه ألف عام كاملة وجعله اطاراً أساسياً في النهضة الحديثة فما أجدر الثقافة العربية وهي وليدة الفكر الاسلامي أن تستصفي تراثها الحي وأن تعيد النظر فيه على نحو علمي وعصري ، وأن تلتقي به كجوهر أساسي وكأرضية طبيعية متفاعلة مع الثقافة العربية وهو منها أساساً . ولقد كان المصلحون والمجددون المسلمون في العصر الحديث منذ بدأت اليقظة بالدعوة إلى التوحيد منذ أكثر من قرنين يلتمسون هذا الميراث الحي ويتصلون به ويجدون فيه الوسائل والقيم القادرة على الاستجابة مع تطور الحياة وروح العصر وحركة الحضارة .

وإذا كانت قضية الفكر الاسلامي والثقافة العربية الكبرى هي هذه المواءمة بين الميراث الأصيل (البعيد عن الضعف والصراع والجمود) وبين حضارة العصر وروحه فإنما تستطيع هذه القيم إذا استصفيت وجددت ورفع من فوقها غبار الزمن وخلافات النحل وصراعات السياسة أن تقدم « أرضية » أصيلة لحركة الفكر الاسلامي والثقافة العربية المعاصرة . والواقع أن الثقافة العربية لا تستطيع — في حركتها المتجددة مع الحياة والعصر والحضارة ، وفي مواجهة المذاهب والتيارات والدعوات التي يقدمها الفكر الغربي بشطريه والفكر البشري كله اليوم — أقول ، لا تستطيع أن تواجه هذه التيارات والقضايا مجردة

عن قيمها الأساسية وأصولها المؤصلة ، وهي لن تستطيع أن تبني ثقافة حية قادرة على البقاء إلا إذا قام بناؤها على هذا الأساس الصلب وهذه الأرضية الراسخة المسماة :

« القيم الأساسية للفكر الاسلامي والثقافة العربية »

فإذا حاولت الثقافة العربية أن تتصل بالفكر البشري في مداراته المتعددة وأيدلوجياته المتغايرة المتعارضة بين مذاهب الرأسمالية والماركسية ودعوات الوجودية والبشرية والعالمية والأممية والصهيونية . إذا حاولت هذا الاتصال خارجة عن قاعدتها وقيمها ، غير راسخة البناء على جذورها ، وغير واضحة التقدير للملامح لشخصيتها فإن هذه التيارات جديرة بأن تذيبها في بوتقة الأممية الضخمة وأن تصهرها في مفهوم العالمية الذي يقضي على قيمها الأساسية ويفتك بها ، وهذا هو هدف التغريب الأساسي الذي يحمل في جوهره محاولة تذويب الأمم والحضارات والقيم الأساسية لكل فكر حي ، في أتون « الحضارة العالمية » حضارة الرجل الأبيض المسيطر والمؤمن بأنه هو السيد وأن كل الشعوب والأمم والحضارات تابعة له ولفكره ولنفوذه وثقافته .

وإذا كان الدعاة والمصلحون في مرحلة اليقظة الحالية قد انتفعوا بهذا الميراث الضخم وأفادوا منه أسلحة قادرة على مقاومة حركات الغزو والتغريب والشعوبية والرد على الشبهات دون أن يصيغوه في كل متكامل فقد آن الوقت لأن يقدم الفكر الإسلامي على نحو يتمثل فيه جوهره وهو التكامل والوسطية .

ولما كان أساس الفكر الإسلامي هو التقاء الروح والمادة والعقل والقلب والدين والدنيا ، فإن الانفصال بين هذه المفاهيم ليس من طبيعة الفكر الإسلامي الذي يمثل « التكامل » بمعنى أن مختلف هذه الفروع من السياسة والدين والاجتماع والاقتصاد والتربية والأخلاق إنما هي أجزاء في واحد لا يستطيع جزء من هذه الأجزاء أن يمثل الكل ، ولا أن يعمل منفصلا عنه ، وهي تتكامل فيما بينها وتتلاقى . ويمثل الفكر الإسلامي في نفس الوقت الوسطية وهي المرحلة الوسطى بين الطرفين أو المحورين المتباعدين ، هذه المرحلة هي الوسط بين الانحراف والجمود . ومن هنا تتمثل الفكر الإسلامي دوماً قادراً على الحركة في مواجهة الأحداث والعصور والحضارات والأزمنة والبيئات . وفق

هذا القانون : قانون التكامل والوسطية والحركة ، يمكن أن يرسم القيم الأساسية للفكر الإسلامي صورة واضحة لمنهج شامل مرن قادر على الالتقاء بالفكر البشرى متفاعل معه ، ممط له ، محافظ فى نفس الوقت على شخصيته معالمه الأساسية . وجملة القول أن هذه محاولة أولية لتقديم زبدة الفكر الإسلامى وعصارة جوهره خالصة من الخلافات والمصارعات والمساجلات فهى أساساً جهد عقول ضخمة ونفوس قوميه وقلوب صادقة وعيون انكبت طوال عمرها على البحث والنظر واستخلاص الحقائق ، فهو فى جوهره كل متصل لم ينفصل لا من خلال فرقه المعاصرة بعضها البعض ، ولا فى مراحله المتصلة جيلا بعد جيل ، وانه كان فى جملته محاولة للاستجابة للحياة على نحو يجعلها دائماً قادرة على الحركة فى إطار القرآن ، وأن هذه المحاولة قد استمرت وامتدت حلقات بعضها وراء بعض ، تكاملا لا تعارضاً ، وانها كانت أشبه بدورة التاريخ قوة وضعفاً ، وانفصالا وتجزئة ، ثم عودة إلى القوة والاتصال . ولذلك فهى على هذا النحو المستصفى تمثل إيدلوجية كاملة لحركة فكر إنسانى حى فى إطار الإسلام ومنهج التوحيد .

توطئـــــــة

(أولا) — الفكر الإسلامى وحدة شاملة قوامها التكامل والوسطية والحركة .

— « الثقافة العربية » وليدة الفكر الاسلامى ومنبثقة من مقوماته وأسسه غير منفصلة عنه إلا بحسبانها ثقافة أمة ، قوامها اللغة العربية .

— « الأمة » هى الأمة العربية التى نزل فيها الاسلام — واللغة العربية هى لغة القرآن — والقرآن هو المصدر الأساسى وحجر بناء الفكر الاسلامى والثقافة العربية .

(ثانيا) يضم الفكر الإسلامى بحسبانه فكر العالم الاسلامى ، كما تضم الثقافة العربية بحسبانها ثقافة الأمة العربية روافد أساسية أبرزها : الاجتماع ، الاقتصاد ، السياسة ، التربية ، الفلسفة ، العلم ، الدين ، التصوف ، التاريخ ، الأدب ، اللغة ، الأخلاق ، القانون ، الفن ، الحضارة .

(ثالثا) أهم قوانين الفكر الاسلامى والثقافة العربية هى أن هذه الروافد متكاملة وأنها جميعا تتصل بالمجتمع والإنسان ، تنمو جميعها فى بناء متكامل ، لا تنفصل ولا يجتزىء بل تتواصل وتتكامل . تقوم أساساً على التوازن والشمول فلا ينمو رافداً منها على حساب رافد أخر ، ولا يستعلى قطاع منها على حساب قطاع آخر ، فإذا حدث هذا كان على اضطراب فى حركة التطور والنمو من شأنها أن تحدث ردود فعل قوية فى المجتمع والإنسان جميعاً .

وينتج عنها « أزمة » تحتاج إلى صيحة مصلح أو مجدد جرىء لتصحيح المفاهيم ورد الجانب الذى استعلى إلى طبقته وتأكيد طابع التوازن والتكامل وأبرز مثل فى تاريخ

الفكر الاسلامى لهذا الانحراف يتمثل فى استعلاء ثقافة العقل (المعتزلة) واستعلاء ثقافة القلب (الصوفية) فى فترتين من فترات تاريخه على النحو الذى اضطرب له كيان الفكر الاسلامى نتج عن الأول غلبة الشعوبية وسيطرة الغزو الفكرى الصليبى ونتج عن الثانى غلبة التغريب وسيطرة الاستعمار الحديث .

(رابعا) الدين عنصر أساسى ورافد طبيعى فى بناء الفكر والمجتمع والتاريخ ، لا سبيل إلى تجاوزه وهو قاسم مشترك على جميع العناصر ، والروافد ، والقطاعات ، والأخلاق طابع السياسة ، الاقتصاد ، الاجتماع ، التربية ، العلم ، الأخلاق ، لا تنفصل عن الدين بل يستمد منه .

(خامسا) يمثل الفكر الاسلامى نظرة شاملة متكاملة إلى الحياة والمجتمع والحضارة يمكن أن يطلق عليها « أيدلوجية مرنة » .

(١)

الاجـــــتماع

لا شك أن كل « منهج فكر » لا يمكن أن يقوم مجرداً بل لا بد أن يكون أداة للتطبيق فى مجتمع ما . ولا بد لكل مجتمع من منهج فكر يتلاءم معه ويبدأ من نقطة محددة . فلا يقوم فى فراغ وغاية المناهج الفكرية أساساً هى تحقيق السعادة للمجتمعات . ووسيلتها هى حياطة هذا المجتمع بالوسائل التى تحقق الحرية والعدل والوحدة . هذه الغاية وهذه الوسائل كانت هى الهدف الذى تصدى له الأنبياء والرسل والمفكرون والقادة منذ مطالع البشرية إلى اليوم .

وحول مفهوم السعادة للمجتمع والفرد وحول وسائل تحقيقها اختلفت الوسائل والغايات . وتمثلت الأديان السماوية وغيرها هذا الهدف ، حاولت أن ترسم منهجا ، ثم حاول العقل الانسانى من بعد على مراحل وفى بيئات مختلفة أن يقدم عدداً من النماذج التى تحاول أن تتمثل حاجات المجتمع الذى تقوم فيه وترسم له منهج فكر ليطبق فيكون منهج حياة .

وقد استطاعت هذه المناهج أن تحقق نجاحاً فى زمن ما أو فى بيئة ما ولكنها لم تستطع

أن تحقق من النجاح ما يكفل للبشرية فى كل عصر وبيئة ما تتطلع إليه من مفهوم السعادة وقد حاول الفكر الاسلامى أن يواجه هذا العمل وأن يقيم منهج فكر يستمده من القرآن ويتمثل فيه مفهوم الاسلام بوصفه جامع : الدين والدنيا والعقل والقلب ومادة وروح .

٢ — يقوم بناء المجتمع أساسا على وحدة الفكر . وفق مفهوم عقلى وروحى مشترك وقد حقق الفكر الاسلامى صهر جميع أفراد المجتمع فى بوتقة واحدة ، بالرغم من تباين أصولهم واختلاف جنسياتهم وتمكن من صهر مفاهيمهم وثقافاتهم وفلسفاتهم فى إطار الفكر الاسلامى بعد جدل طويل ، أخذ خلاله من مفاهيمهم وقيمهم ، ما اتفق مع جوهره وقيمه ، وأقام بناءاً كاملا قوامه مزاج نفسى عام للثقافات البشرية المختلفة .

ومن ثم تكونت وفق هذا حضارة لها طابعها الذى يتسم بالتكامل والوسطية . ولا شك كانت فكرة « التقدم » هى هدف التطور فى المجتمع الاسلامى الذى كان فكره دائما مفتوحا وقادراً على تقبل النظرات المختلفة .

(٣) يقوم بناء المجتمع فى الفكر الاسلامى على أساس : الحب ، التكافل ، الاخاء ، ويتمثل تكوين الفرد ليكون بنية صالحة فى بناء المجتمع .

فالإنسان هو أعظم الأحياء وهو سيد الكون تحت حكم الله ، ولذلك فهو موضع الاعداد السليم الكريم ليكون نموذجا حيا : رجلا أو امرأة لتكوين أول وحدة من وحدات المجتمع ، هى وحدة الأسرة . فبناء الإنسان هو هدف كبير ، أساس هذا البناء يقوم أساساً على أن يصبح الإنسان شخصية سليمة ويكون فى نفس الوقت لبنة فى بناء المجتمع ويتحقق هذا البناء فى مجالات ثلاث : هى الجسم والعقل الروح .

ويقدم ذلك أساسا على مبدأ التوافق بين الفروية والجماعية . فالمجتمع فى خدمة الفرد والفرد فى خدمة المجتمع وكلاهما يتكاملان .

(٤) يقوم منهج الحياة فى المجتمع على لقاء عاملى « الروح والمادة » . فلابد من جهد

حيوى قوامه الحركة والعمل مرتبط فى نفس الوقت بإيمان راسخ بالله . ومن هنا يجرى منهج العمل على أساس القيم الأخلاقية . ولقد ركز الفارابى فى مشروع بناء المدينة الفاضلة (المجتمع) على الفرد بحسبانه الوحدة التى يتألف منها المجتمع . وعنده أنه لا بد من تعاون الأعضاء فى نظام تام يعمل برئاسة القلب وإن عمل كل إنسان فى المجتمع بحسب أهليته وكفاءته أمكن من أن ينال الفرد من المكافآت ما يعادل خدمته . وعنده أن هدف قيام المجتمع الفاضل هو تحقيق السعادة للفرد والعدالة للمجتمع . وهو يركز أساساً على رئيس المدينة الفاضلة ، من كمال العقل وتمام المخيلة .

(٥) استطاع الفكر الإسلامى منذ وقت بعيد أن يضع قوانين تطور المجتمع البشرى ، هذه القوانين التى تطورت ونمت من بعد حين تلقفها الفكر الغربى ، فابن خلدون يقرر أن المجتمع البشرى يتطور من البداوة إلى الملك إلى الحضارة إلى الاضمحلال فالفناء . ويشبه المؤرخ الإسلامى حياة المجتمع بالجسم الحى ، الذى ينمو على مراحل ثم يضمحل وينحل حتى تبلغ النهاية مداها ، ثم يعود المجتمع إلى التكون مرة أخرى ماراً بنفس المراحل .

والإضافة الجديدة هى أنه ليس هناك مجتمع إنسانى واحد ، بل هناك مجتمعات إنسانية يختلف كل منها عداه اختلافاً كبيراً فى طبيعته ونظمه ومناهج تطوره ، وإن كان التطور يشمل المجتمعات البشرية فى تعددها . فليس هناك تطور واحد هو تطور الإنسانية ولكن هناك تطور عام لأشكال المجتمعات البشرية وهناك التطور الخاص بالنظم الاجتماعية . وأن حركة التطور الاجتماعى ليست حالات متتالية مضبوطة التسلسل بشكل معين وإنما هى حركات مختلفة ولا تتضمن بالضرورة فكرة التقدم فتارة تتقدم المجتمعات وتارة تتأخر وتارة تثبت على حالة واحدة فترة معينة ثم تستأنف السير إلى الأمام أو إلى الخلف * .

(٦) جاء الإسلام بأبرع عقيدة توازن موازنة سوية بين الفرد والجماعة ، إذا قام التكافل الاجتماعى على أساس الأخوة الإسلامية ، وهو طراز فذ من التعاطف الإنسانى جب العنصرية

(*) عن دوركايم : فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع (الدكتور عبد العزيز عزت) .

وقضى على التفرقة الطبقية وحرر العقيدة من التعصب المقيت وكفل للمرأة حقوقها الاجتماعية والاقتصادية وعالج سوء توزيع الثروة معالجة عادلة تحول دون تكديسها على يد فرد أو أفراد قلائل ، وهو نظام لا يقضى على نشاط الفرد وميله الغريزى للمبادرة والإبداع . كما يقيم التنافس على أساس القدرة والعدالة معاً .

وقد استطاعت تجربة الحكم الإسلامى فى صدر الإسلام أن تثبت نجاحها الباهر فى خلق مجتمع متوازن تتكيف فيه إرادة الفرد مع صالح الجماعة وتكفل الجماعة للفرد حقوقه وتفرض عليهما معا واجبا يقوم فى الدرجة الأولى على نقاء الضمير وقانون الأخلاق اللذين تحتمها عقيدة الوحدانية . وشريعة الإسلام .

هذا التوازن بين الفرد والجماعة هو الذى شقيت الإنسانية دون الوصول إليه ، فأما فردية مغرقة فى ذاتها ، أو جماعية جامدة تصب الأفراد فى قالب واحد من الميول والأهواء .

التوازن

٧ — ويقرر الفكر الإسلامى التوازن بين الفرد والجماعة وتقيم التكافل الاجتماعى على أساس الأخوة . وهى طراز من التعاطف الإنسانى من شأنه أن يقضى على العنصرية والتفرقة الطبقية ويحرر العقيدة من التعصب ، ويعالج سوء توزيع الثروة معالجة عادلة تحول دون تكديسها فى يد فرد ، وهو نفس الوقت لا يقضى على نشاط الفرد وميله للابداع بل يقيم التنافس على أساس القدرة والعدالة معاً .

وقد حقق هذا المنهج خلق مجتمع متوازن تتكيف فيه إرادة الفرد مع صالح الجماعة فبينما تكفل الجماعة للفرد حقوقه وتفرض عليهما معاً واجباً يقوم فى الدرجة الأولى على سلطان الضمير وقانون الأخلاق اللذين يحتمهما هذا التوازن بين الفرد والجماعة وهذا هو الذى شقيت الإنسانية دون الوصول إليه(١) .

٨ — يقوم مفهوم المجتمع فى الفكر الاسلامى على امرين : (١) التعادل بين ثنائية الفرد نفسه وبين الفرد والفرد من ناحية أخرى . (٢) التوازن بين الفرد والمجتمع .

---

(١) [illegible] جون ديوى .

فالفرد يتكون من جانبين متقابلين أو متلازمين : يتكون من الحكمة التى توحى إليه بالاعتدال ومن الهوى الذى يوحى بالتطرف . ويتكون من عقل وجسم وكل منهما له اتجاهه وميوله . حيث لم ينكر الفكر الإسلامى اتجاها من هذين الاتجاهين ولم يرفضه بل كان دائماً يوفق بينهما ويكفل التوازن « وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » .

والفكر الاسلامى يقر طبيعة الإنسان على حقيقتها : مادية روحية ، واقعية ومثالية وبذا لا يحول بينه وبين متاع الحياة المادى ، ولكنه يحوطه هذا بالاعتدال ودون أن ينتج عنه عدوان على حق الآخرين ودون أن يتخذ الإنسان ما يحصل عليه من جاه ومكانة وسيلة للظلم إو العدوان أو الافساد فى المجتمع[1] . هذا بالنسبة للفرد .

أما فى دائرة المجتمع : وعلاقة الفرد بالفرد فقد أقر الفكر الإسلامى نظام الأسرة ، وهى أصغر وحدات المجتمع ، حيث تقوم على أساس الزواج باشراك فردين (فى حياة واحدة) وهو نظام لا يقضى على فردية الرجل والمرأة ، ولا يطلب صهر أحدهما فى الآخر ، بل يستبق الخصائص الفردية لكل منهما ، دون أن تذوب أو تفنى خصائص فرد فى آخر وحيث يقوم التعادل بين الطرفين بعيداً عن طغيان أيهما أو إذلاله ، بل « يسيران جنباً إلى جنب كما تسير الأجزاء المتناسقة فى وحدة واحدة » . وجعل للزوجة حقوق وواجبات . «ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة » لحيث تكون للعائلة قائمة تأتى هذه الدرجة ممثلة فى القوامة » ، « الرجال قوامون على النساء » وليست هذه القوامة — سلطة وسيادة وإنما هى توجيه وقيادة ولم تكن فى جانب الرجل إلا لأن الرجل بحكم تكوينه هو صاحب المسئولية الخارجية حيث لا تستطيع المرأة بحكم طبيعتها أن تقوم بها[2] .

ولما كانت طبيعة المرأة أن تحمل وتلد ، وليس لها تفرغ الرجل للقيادة كانت خصيصته « القوامة » بحسبانها السعى لحفظ حياة الأسرة وصيانتها أمراً يجب أن يتكفل به الرجل .

---

(١) و (٢) بتصرف من رأى الدكتور محمد البهى (المجتمع الإسلامى) .

ثم أقر الفكر الإسلامى (١) التوازن بين الأسرة الصغرى والأسرة الكبرى ، (وبالوالدين إحسانا وبذى القربى) (٢) معاملة ذوى القربى (٣) والقرابة البعيدة : على أساس التعاطف والتراحم (وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين (٤) ومن يتصل بالأسرة « اخوانكم خولكم : أطعموهم مما تطعمون وألبسوهم مما تلبسون »

(٩) يلتقى الفكر الاسلامى مع الفكر البشرى العام فى إقرار « الآداب العامة » كأداة منظمة للسلوك . ووسيلة للضبط الاجتماعى . وتعمل الآداب العامة على إدماج الفرد فى المجتمع . وهى فى الوقت الذى تمارس فيه « ضبط » العلاقة بين الفرد والمجتمع ، فإنها تكسب الفرد اندماجه مع أقرانه فى نظام متكامل . فهى وسيلة لحماية التضامن الاجتماعى ، وإذا كانت تختلف بين الوحدات أو الطبقات فإن أساسها واحد ، وهى تقوم على أساس خلق التوافق بين الفرد والجماعة . فكل فرد طرف فى علاقة — وهو حلقة من تتابع الحياة — كما تقوم على التكافل الاجتماعى بين الأفراد والجماعات .

وينتظم المجتمع قواعد سلوكية : دينية وخلقية وتشريعية ، وعرفية واجتماعية والدين بحسبانه — علاقة بين الإنسان والله — أساس وقاعدة فى بناء المجتمع ، وفى الفكر الاسلامى تتمثل هذه العلاقة فى مجالات ثلاث : العقائد (وهى ما يطلق عليها كلمة دين وفى الفكر الغربى : لاهوت) والمعاملات والأخلاق . وبين ثلاثتها رابطة أساسية متكاملة لا تنفصم .

بناء المجتمع — بناء الفرد

(٩) يتناول بحث بناء المجتمع : بناء الفرد ، الفرد ، والجماعة ، الأسرة والمرأة ، التكامل الاجاعى . فى بناء الفرد يركز الفكر الإسلامى على بناء الفرد بوصفه عاملا أساسيا فى تكوين الأسر التى تمثل وحدات المجتمع ، والإنسان عنده كائن جسدى وروحى معاً . وهو فى هذا يختلف عن الفكر الغربى الذى ينظر إليه على أنه كائن جسدى فحسب .

والحضارة فى مفهوم الفكر الإسلامى أداة فى خدمة الإنسان ولتلبية خدماته وحاجاته ،

دون أن ينفصل فى ذلك عن روحه الذى يتمثل فى الخلق كطابع أساسى للعمل ، والاعتدال فى مزاولة الحياة ، ووفق توازن بين المحافظة على الكيان الإنسانى والرغبات ، ووفق إنسجام بين الفرد والمجتمع . وتقوم الإخوة والتعاون ورق النفس متمشية مع الرق المادى ، حيث يجرى التكامل والوسطية بين العقل والقلب ، والمادة والنفس ، والروح والجسم ، وبذلك يستطيع الإنسان فى مفهوم الفكر الإسلامى أن يتجنب فساد الحضارة وتدمير الكيان الإنسانى الذى يقع باطلاق الغرائز وقيام العقلية المادية الصرفة .

وبالنسبة للفرد فى مفهوم الفكر الإسلامى : لكل أجر جزاء ، وكل أجر لابد أن يتحقق فى ظل مفهوم الضمير .

١٠ — لم يحرم الفكر الإسلامى الزينة ولا المتعة ولكن أباحها فى حدود حماية الفرد والأسرة والمجتمع ، وجعل للآباء مسئولية كاملة على أبنائهم وأهليهم ودعا إلى الاقتصاد والاعتدال فى الحياة الاجتماعية والمادية وفق قاعدة ترى أن المال الذى يصل من غير وجه حق لا بد أن يتبدد ولا يحقق أثراً إيجابياً . مع حث على الادخار دون الاسراف .

ومفهوم السعادة الفردية يتمثل فى سعادة النفس فى العمل ، وليس فى الاسراف ، ويهدف هذا كله إلى قيام الإنسان القريب من كمال الإنسانية فى الاستعلاء عن الهنات والاسواء . وتوجيه العمل لله والنفض من شأن متاع الحياة .

والعقل هو الميزة التى فضل بها الإنسان على الكائنات ، وقد عرف الفكر الإسلامى للعقل مكانه وسلطانه على البدن وتحكمه فى الغرائز . وقد وجه المعتزلة إلى الإنسان قدراً كبيراً من التقدير ، وأعلنوا حريته وحرية أفعاله الاختيارية وجعلوا ذلك أساساً للمسئولية التى هى منشأ الثواب والعقاب والتى هى مناط العدل . حيث لا عقوبة بلا مسئولية ولا مسئولية إلا بحرية ، ولا حرية مع التقييد فى داخل حدود ومحيط معين .

١١ — وقد كرم مفكرو الإسلام «حرية الإنسان» وأعطوها المقام الأول وفى مقدمتهم أبو حنيفة . غير أن مفهوم الفكر الإسلامى يوازن بين العقل والقلب ولا يفرد العقل وحده أو القلب وحده بالنظرة الشاملة التى قوامها العقل والقلب .

والفكر الإسلامي يختلف في هذا عن الفكر الغربي الذي يؤله الإنسان ويراه سيد الكون وهي نظرة تطور إليها مفهوم الفكر الغربي على أثر ظهور الاكتشافات الحديثة أما الفكر الإسلامي فهو لا يؤله الإنسان ويرى أنه مخلوق متعلق بخالقه . وأنه أسمى الموجودات المكلفة على هذا الكوكب ، وأن أدوات العالم المادي وقواه إنما هي وسائل لضمان حريته وتحقيق كماله . وقد اعطى العقل وهو مصدر امتيازه .

فليس خلق أكرم على الله منه « بك آخذ وبك أعطى وبك أثيب وبك أعاقب » .

١٢ — وفي الفكر الاسلامي أن عظمة الإنسان إنما تقوم على استعداده الفكري لمعرفة الله وسعادة الانسان ليست في سيادة هيكله المادي ونموه الجسدي ، بل في سيادة القيم الانسانية من العدل والحرية والاخاء والمساواة .

وأبرز ما يتمثل مفهوم الاسلام في الفكر الغربي يتركز حول إعلائه بالقيم الأخلاقية العليا ومقدار إحساسه بالناحية الإنسانية ومقدار استعداده للتضحية بنفسه في سبيل المجموع ومدى تقديره للشرف والفضيلة والصداقة واستعداده للجود بما في يده وتطلعه إلى فهم حقيقة الكون :

وتقوم قيمة عمل الانسان بمقدار صلة هذا العمل بالمفهوم الانساني العام ، والانسان ثابت الجوهر متغير الصورة ، وقد أعطى مبادىء عامة وترك لكل جيل أن يضع التفسيرات المناسبة .

الفردية والجماعية

١٣ — عاش الفكر الانساني منذ فجره وإلى اليوم منقسما بين الفردية والجماعية . فقد وقع الفكر الإغريقي في الصراع كما وقع الفكر الغربي الحديث . وتقسمته هاتين النزعتين بينما استطاع الفكر الاسلامي وحده صياغة نظرية الالتقاء والتكامل والوسطية بين الفردية والجماعية .

ففي الفكر الإغريقي القديم احتضن أفلاطون مفهوم « الجماعية » وقامت نظريته في الجمهورية على أساس تغليب الجماعية . ثم جاء أرسطو فاحتضن مفهوم الفردية . ثم وقع الصراع في ظل الدولة الرومانية بين الفردية والجماعية .

وفى العصر الحديث تبنى الغرب فكرة الفردية حتى ظهرت الماركسية فتبنت مفهوم الجماعية . وما زال الفكر الغربى بشقيه فى صراع بين الفردية والجماعية .

أما الإسلام فقد ربط الفرد بالجماعة والجماعة بالفرد وحده العلاقة بينهما ، فالفرد للجماعة والجماعة للفرد ، وقضى على الافراط والتفريط فى الفردية والجماعية . وأقام مفهومه على « المنزلة بين المنزلتين »(*) ، فالفرد له حق وعليه واجب نحو فرديته ومجتمعه سواء بسواء ، فهو يتأمل فرديا ويعمل اجتماعيا ويرعى نفسه ويكون مسئولا عن رعيته ويشاور الجماعة فى الأمر .

وإذا عزم عند الضرورة توكل على الله ، وله حق الكسب والتملك والتمتع بالمال ، ولكن عليه أن يؤدى الزكاة والصدقات ، حتى لا يدخر رأس مال كبير ، وبعد موته يقسم ماله بين الورثة ولا يبقى شيء جدير بأن يسمى « رأس المال » ولا ينسى نصيبه فى الدنيا : العلم والرياضة والغذاء ، وحينما تستدعيه حاجة المجتمع فإنه يقدم هذه النفس إلى التضحية مؤمنا بأن التضحية حياة له . وأن الهروب منها معناه إلقاء نفسه بيده فى التهلكة ، ومن ناحية أخرى فإن من قتل نفسا بريئة بغير حق فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا . فالمسلم فرد فى المجتمع ، ومجتمع فى الفرد ، لأنه يكون دائما مع عائلته وعشيرته ومع ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ومع الشعب فى الرأى والحكم والدفاع والتعمير والاصلاح » .

ولقد كان هذا المفهوم للفكر الاسلامى هو الأساس الذى قامت عليه الحضارة الاسلامية وبنى عليه المجتمع الاسلامى : بنى على مقومات العلم والفضيلة والحق والخير .

« فالفرد مقوم للمجتمع ، والمجتمع محصل للفرد . فإذا لم يكن هناك فرد لا يوجد حق ، وإذا لم يكن مجتمع لا يتحقق واجب . والانسانية تطير بجناحين ، جناح الحق وجناح

(*) صلاح الدين السلجوقى : أضواء .

الواجب ، ولا يمكن أن تطير بجناح واحد . لأن الفرد المندمج فى المجتمع أجير مثقل بالواجبات ومسلوب الحقوق ، وليس من المتوقع أن يكون حرا فى تصرفاته أو أن يكشف عن سر أو يتنكر أمراً أو يقوده إلى حق أو خير » وبذلك أكد الفكر الاسلامى آمن حق الوسطية بين الفرد والمجتمع والجمع بين الحق والواجب .

وظل التناسق واضحا فى المجتمع الاسلامى فترة قوته حتى إذا تخلف عن هذا المفهوم دخل مرحلة الضعف والتخلف .

* * *

١٤ — وفى مجال القيادة والبطولة تبرز نظريتان تفسران العلاقة بين الانسان والمجتمع :

(الأولى) تقرر : أن الأبطال هم الذين أوجدوا النظم ووجهوا التاريخ وعلى رأس هؤلاء كارليل وأبرز ما يؤيد به هذه النظرية أصحابها : الاختراعات العلمية التى كان الفضل فى اختراعها إلى عباقرة وعلماء أفذاذ .

(والثانية) ترى أن الفرد لا يستطيع أن يحقق شيئا إذا اعتزل المجتمع وعاش فى كهف من الكهوف ، وأن فاعليته إنما تتحقق من اتصاله بالمجتمع حيث يخضع لشخصية الجماعة ويفقد عقله الفردى ويرى أصحاب هذه النظرية أن المصلحين والمفكرين ليسوا صدى لرغبات المجتمع ومنفذين لرغباته . وأنه لو لم يوجد هؤلاء المفكرون بالذات لاستطاع المجتمع أن يقدم غيرهم .

والنظرة الأولى تمجد الفرد وترفعه إلى مراتب التفرد بالإبداع ، وترى أن المجتمع ليس إلا صورة لما يحققه الفرد الممتاز ، وهى بذلك تلغى سلطان المجتمع ، والنظرة الأخرى تمسح دور الفرد وتلغى كفايته أما الفكر الاسلامى فهو يزاوج بين النظرتين ويجمعهما فى توازن سليم . حين تدفع حاجة المجتمع إلى بروز النوابغ ، ثم يكون دور النوابغ بالتالى هو تغيير المجتمع .

١٥ — فالرغبة التى يكشف عنها المجتمع هى العامل الأول فى بروز الأفراد الممتازين غير أن هؤلاء النوابغ بحكم وضعهم الذى أتاحه لهم المجتمع يكونوا قادرين على تغيير المجتمع .

والتأثير فيه . وأن فكرة يقول بها فرد ويثبت عليها ويتجمع حولها أنصار ، هذه الفكرة لابد أنها تمثل رغبة أكيدة من رغبات المجتمع وهى إذا اختفت فإنما تعود إلى التبلور فى صورة أخرى ، والفكر الانسانى قادر على تقبل النظريات المتعارضة وإعادة صهرها بعد تخليصها من التطرف أو الانحراف وصياغتها من جديد ، وقد حقق الفكر الاسلامى ذلك فى مواجهة نظريات الفلسفة والفقه والتصوف والعقائد التى تعارضت وتشعبت ثم استطاع بعد حوار معها استقطابها لمفهوم الفكر الأساسى الوسط « السنه » .

ونظرة الفكر الاسلامى تتمثل فى أن هناك تفاعلا دائما بين الفرد والمجتمع فى كل حركة كبرى من حركات التاريخ كلاهما يأخذ ويعطى حيث يكون دور المجتمع واضحا مرة ودور الفرد بارزا مرة أخرى ، والتفاعل موجود فى جميع الحالات دون إلغاء دور الفرد الممتاز فى التوجيه والقيادة ، ودور إنكار جيشان المجتمع فى سبيل إلتماس إرادة التغيير على يد فرد ممتاز .

١٣ — ويقر الفكر الاسلامى النظرة القائلة بأن تنسيق الفرد والجماعة يتم عندما يتحقق عاملان هامان :

أولهما : أن تكون البيئة مؤاتية مثمرة ، لكل الحوافز الفردية .

ثانيهما : أن يسود الايثار نوازع الأفراد فى مجتمع ينشد الحياة الكريمة .

فالانسان مهما تبدت نزعته الفردية لا يستغنى من الآخرين حتى يكتمل له التعبير من ذاته لا يعيش فى فراغ ولا يكتمل له الاحساس بذاته إلا فى محيط اجتماعى يدرك فيه حاجته إلى غير . . وقد جهد الانسان لتحقيق رغبته الفردية وسلوكه الاجتماعى .

* * *

١٤ — التكافل الاجتماعى :

وقد أقر الإسلام للانسان خمسة حقوق : هى حق الحياة ، حق الحرية ، حق العلم ، حق الكرامة ، حق التملك ، ثم نظر إلى الذين يحول ظروف الحياة دون تمتعهم بها فاعتبر

المجتمع هو المسئول عن تحقيقها لهم ومن هنا انبثقت فكرة « التكافل الاجتماعى » — والتكافل الاجتماعى فى مفهوم الإسلام شامل لكل النواحى المادية والمعنوية .

ومبدأ التكافل فى الإسلام يبدأ من قول القرآن « إنما المؤمنون أخوة » وهو تكافل أدبى وعلمى وسياسى ودفاعى وجنائى وأخلاقى واقتصادى وحضارى ومعاشى (على حد تقسيم الدكتور مصطفى السباعى) وجمل الفئات التى يضمها التكافل : الفقراء والمساكين والمرضى والعميان والمقعدين والشيوخ والمشردين والقطاء واليتامى والأسرى — وقد نظم ذلك قواعد المساعدة والضيافة والمشاركة والاسعاف والتعويض وجعل الزكاة المصدر الأكبر للتكافل .

وقد بدأ التكافل الاجتماعى منذ استقر المجتمع الإسلامى (٦٢٢م) بينما بدأ فى الغرب بعد ذلك بمدة طويلة — حيث بدأت أوربا فى القرن السابع عشر — بعد نزول القرآن بعشرة قرون — تفكر فى أن للفقراء حقاً على المجتمع .

« الأسرة — المرأة »

١٤ — الأسرة فى مفهوم الفكر الاسلامى هى الوحدة الأولية للمجتمع والوسيط الأول بين الفرد والمجتمع ، وهى نقطة التحول فى حركة الحضارة لأنها تقوم بأول عملية اجتماعية .

وإلى دقة الروابط التى تقوم بين المرأة والرجل وسلامتها يتحقق سلامة بناء الأسرة وقيام كيان المجتمع . وهى فى مفهوم الفكر الاسلامى تقوم على أسس التوازن والتكامل ، فكل من الرجل والمرأة يتولى عملا مستقلا ولكنه فى نفس الوقت يتكامل مع عمل الآخر فكلاهما يقيمان معا صرح الأسرة ، ولكن لكل منهما حرياته الخاصة وملكيته التى يحق له التصرف فيها بحرية كاملة . ولا تعطى علاقة « القوامة » الموكولة إلى الرجل أى ضغط أو ظلم أو سلطان متعسف . بل لها قيودها وقواعدها التى يتيح للمرأة الحق فى العدل أو الانفصال إذا لم يتحقق العدل .

١٥ — ويستمد الفكر الاسلامى مفهومه فى أمر الأسرة والمرأة من « القرآن » وقد أعطى القرآن المرأة من الإرث نصف ما أعطى الرجل لأن المرأة عادة تعيش فى كنف

الرجل ولا تحتاج إلى نفقات مثله . وقد أدرك ابن سينا وفق مفهوم القرآن — صلة المرأة بالرجل وعرف تأثيرها من الناحية الحسية والطبيعية فقال : يجب أن تكون الزوجة عاقلة دينية حيية فطنة ودوداً ولوداً قصيرة اللسان ، مطاوعة العنان لزوجها ناصحة الجيب (متصونة) تدبر منزلها وتجلو أحزان زوجها . ويجب أن يكون للرجل هيبة فى قلب إمرأته ، وأساس الهيبة أن يكرم الرجل نفسه عن الفواحش ويصون دينه ويصدق فى وعده ووعيده . وعليه أن يكرم إمرأته لتزيد تعلقها به ، بحسن مظهرها ، لأن ذلك دليل على كرمه وشرفه هو ، ويجب أن يمنعها من الاختلاط بالرجال والابتذال فى الأعمال وأن يترك إغارتها ، ويجب أن يشغلها بتربية أولادها وسياسة خدمها وتدبير بيتها .

ودعا ابن رشد إلى تحرير المرأة ونفى أن تظل محجوزة فى البيوت ولا تقوم بقسطها الثقافى أو المادى فى الحياة .

وساوى الخوارج بين الرجل والمرأة فكان بعض النساء من الخوارج محاربين أو مفتين . وأنصف ابن خلدون المرأة عموما « فالمرأة النبيلة تستطيع أن تحفظ شرفها كالعباسة أخت الرشيد وبوران بنت الحسن بن سهل زوجة المأمون » وهو يرى أن النساء يكن أبرع فى فن التوليد من الرجال ، وأن الرجال قوامون على النساء إلا فى العبادات وأن جمهور النساء أقل استعداداً فطريا من الرجل وأبعد عن حقيقة السياسة والشعور بالتبعية .

١٦ — وفى مفهوم الفكر الاسلامى أن تتعلم المرأة كالرجل «طلب العلم فريضة كل مسلم ومسلمة » وأن تستقل بمالها وحريتها . فهى من الناحية القانونية حرة فيما تملك من مال وعقار لا يمنعها مانع من التصرف بأى نوع من أنواع التصرفات وليس لزوجها أن يطلع على أسرارها فى ذلك إلا إذا حدث منها ما يوقع فى الشبهة ، وعليه لا يسافر بها إذا شرط لها أن لا يخرجها من بلدها . وليس لولى أمرها أن يلزمها طلب القوت ، وقد شرع الطلاق للتخلص من رابطة الزوجية عند تباين الأخلاق وعروض البغضاء التى تفوت الغرض الأساسى للزواج . والزواج عقد تصان فيه حرية المتعاقدين الكاملة والطلاق فرصة لكل زوجين أن ينفصلا عندما يكون الانفصال أمراً لازماً .

١٧ — والمساواة فى مفهوم الفكر الاسلامى بين الرجل والمرأة تحسب حسان الفوارق فى التكوين وما يتبعها من التبعية والاختصاص ، وحيث يوجد « تفاوت طبيعى » فى التكوين الجسدى للرجل والمرأة فهناك « تغاير وظيفى » بينهما . وقد أكسبت الفطرة كلا من الرجل والمرأة أوضاعا خاصة ، ويسرت لكل منهما سبيله بحسب المقصود منه « والمساواة لا تقتضى إنكار حكم الطبيعة ونسيان الفوارق الخلقية وما يتبعها » .

« وليس الزواج فى الاسلام نوع من المتعة بل « نظام اجتماعى » يهيء للمجتمع مقوماته العفة والفضيلة باعتبار أن الأسرة نواة المجتمع الفاضل » .

المجتمع بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى

يختلف مفهوم الاجتماع فى الفكر العربى الاسلامى عن مفهوم الفكر الغربى فى نقاط حاسمة :

(١) ما يتسم به مفهوم الاجتماع فى الفكر الاسلامى من ترابط الاقتصاد والسياسة والأخلاق والدين والتربية فى بناء المجتمع . (٢) الفردية والجماعية .

(٣) عموم الحرية أو ارتباطها بأمة وحدها دون الناس جميعا .

(٤) مفهوم التكامل الاجتماعى .

ففى الفكر الغربى (المعاصر) وبعد تطورات فلسفية متعددة ومن خلال أبرز المذاهب الاجتماعية المعاصرة تتحدد مفاهيم الاجتماع (دور كايم وماركس وفرويد) بعرض مفاهيم المقومات المختلفة :

الاقتصاد : فردية فى الفكر الرأسمالى وجماعية فى الفكر الماركسى مع إباحة الربا .

التربية : فصل الدين والأخلاق عن مفاهيم التربية والتعليم .

السياسة : فصل الأخلاق عن السياسة

الأخلاق : قيم ذاتية منفصلة عن الدين وليس لها إلزام خلقى .

الدين : مفهوم غامض عن دين الطبيعة أو الالحاد أو الوثنية أو المادية .

الفن : انطلاق كامل من مختلف القيود الأخلاقية أو الاجتماعية .

القانون : تحرر كامل فى مجال العلاقة بين المرأة والرجل وإطلاق الحرية الشخصية .

٢ — وأبرز مفاهيم الاجتماع فى الفكر الغربى الحديث يقوم على :

أولا : الدين (١) الدين ليس فطرة (دور كايم) .

(٢) الدين أفيون الشعوب ومجموعة من الأساطير صنعها الاقطاعيون والرأسماليون لتخدير الجماهير الكادحة (ماركس) .

(٣) الدين ناشيء عن الكبت وعن عقيدة أوديب من العشق الجنسي (فرويد)

ثانيا : المجتمع (١) الزواج ليس من الفطرة (دور كايم)

(٢) الجريمة ظاهرة سوية (دور كايم)

ثالثا : الأخلاق (١) الأخلاق شيء ليس له كيان ثابت (دور كايم)

(١) الأخلاق مجرد انعكاس للوضع الاقتصادي وليست قيمة ثابتة (ماركس)

(٢) الأخلاق تتسم بطابع القسوة حتى في صورتها الطبيعية العادية (فرويد)

٣ — يرى دور كايم : أن الدين ظاهرة اجتماعية فرضت سلطانها على الأفراد فرضا ويرى أن الوجود أو المجتمع هو الذي أوحى إلى الإنسان فكرة التقديس والألوهية ، وهو الذي رفع الإنسان إلى الإيمان بقوة أسمى وفوق إدراكه .

وحاول دور كايم أن يطمس فعالية الإنسان ويجعله عبدا لمصير مجهول . كما حاول أن يمنع حركة التاريخ ويبعد الأحداث التاريخية عن مضمون الواقع المعاصر ، حتى لا يتعرف الباحث عن حقيقة مسيرة التاريخ نحو تحرير الإنسان من القيود التي كبلته

٤ — وعلم الاجتماع وفق مفهوم دور كايم ثمرة من ثمار الرأسمالية الامبريالية لمساعدة أيدلوجية معينة ولتحويل الأنظار عن الأبعاد الحقيقية للنضال الاجتماعي والاقتصادي

وعلينا في مواجهة هذه الآراء أن نؤمن أساساً بأنها ليست إلا مجرد نظرية تصدر عن عقل مفكر له ميوله وأهواؤه وتحديات مجتمعة وعصره وتكوينه النفسي والذاتي ، وأنها إذا كانت تنطبق على أوربا والفكر الغربي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . فإننا نحن في مجال الفكر الإسلامي يجب أن نتحرز ونتحفظ في مواجهة هذه الآراء في مطابقتها لقيم فكرنا ولطبيعة النفس العربية الإسلامية والمجتمع .

ويقوم علم الاجتماع في بلادنا على أسس مختلفة عما هو عند الغرب وهناك فروق بين منهج العلم وحقائق العلم ، أن منطق العلم ومنهجه لا يختلف عليه اثنان مهما كان لونهما وأيدلوجيتهما ، ولكن تفسير الحقائق وإبراز بعضها وإغفال بعضها الآخر واستخراج

نتائج متميزة هو الذى يجب أن نتنبه له وهناك فارق بين عمل الباحثين فى العالم الطبيعى وبين عملهم فى العالم الاجتماعى .

٥ — إن مفهوم علم الاجتماع الذى يقول به دوركايم وماكس فيبر وباريتو مؤداة أن إرادة الإنسان ليست بالانطلاق الذى يمكن فيه تغيير المجتمع ، وأن الأفراد — وهم ورثة النظام الاجتماعى — ليسوا إلا صور متشابهة متكررة .

والحق أن مفهوم « الإنسان والمجتمع » يختلف بين الفكر الغربى والفكر الإسلامى « فمفهوم الإنسان » فى الفكر الغربى ، يصوره جوليان هكسلى فى كتاب (الإنسان فى العلم الحديث) هو أن الإنسان كما صوره دارون حيوان كغيره ، ولذلك فإن آراءه فى معنى الحياة الإنسانية والمثل العليا الإنسانية لا تستحق بالنسبة لباقى الكائنات تقديراً أكثر من الدودة الشريطية أو بكتريا الباشلس ، والبقاء هو المقياس الوحيد للنجاح التطورى ولذلك فكل الكائنات الحية الموجودة متساوية القيمة وليست فكرة التقدم إلا فكرة إنسانية ومن المسلم به أن الإنسان فى الوقت الحاضر سيد المخلوقات ، ولكن قد تحل محله النملة أو الفار » .

ويقول « وبعد نظرية دارون لم يعد الإنسان مستطيعا تجنب اعتبار نفسه حيوانا ولكنه بدأ يرى نفسه حيوانا غريبا جدا ، وفى حالات كثيرة لا مثيل لها ، ولا زال تحليل تفرد الإنسان من الناحية البيولوجية غير تام » .

٦ — وعلى ضوء هذا المفهوم كانت النظريات الاقتصادية والاجتماعية والأخلاقية :

(١) التفسير المادى للتاريخ : الإنتاج المادى هو الذى يعين للناس وجودهم ومشاعرهم .

(٢) التفسير المادى للنفس : الجنس أساس حركة الإنسان .

(٣) التفسير المادى للمشاعر : الجسد هو مصدر الفكر والغدد هى التى تصنع المشاعر ومن الجنس تنبع النفس وقوام هذه المفاهيم : أن القيم المعنوية متغيرة على الدوام .

— ٢ —

يتمثل الفارق بين مفهوم الفكر الإسلامي للمجتمع وبين مفهوم الفكر الغربي في عدة نشاط جذرية : تقوم أساساً على الفارق الأساسي بين الفكرين من ناحية التكامل والوسطية فالفكر الغربي قد حدد موقفه بالنسبة للأساس الذي يرسي عليه أيدلولوجياته المختلفة وهو « أساس مادي بحت » يميل إلى الانطلاق من القيود والاعتماد على النظرة الاقتصادية كأساس . بينما يقيم الفكر الإسلامي نظرته عن المجتمع على أساس : الروح والمادة معاً ويضع ضوابط تستهدف حماية الفرد وحماية المجتمع وهو يغلب النظرة الإنسانية القائمة على البذل والتضحية وإنكار الذات ، وعلى الإخاء والمساواة والمحبة .

٢ — ومن أهم مايتسم به مفهوم المجتمع في الفكر الاسلامي : « الإيمان بالله » وهي(*) في تقدير أغلب الباحثين العامل الأساسي في تكوينه ، فإن الضمير الديني هو عامل تماسك هذا المجتمع وتعاونه ، فلا شك أن الإيمان بالبعث والجزاء « يبعث الحيوية واليقظة في الضمير الديني ووظيفته في العمل طبق ما آمن به الانسان : الايمان بالله . والرسول واليوم الآخر الجزاء (الإيمان بالغيب) ويقر الباحثون أن « الضمير الديني » هو دافع الانسان إلى حسن السلوك والاستقامة والتعاون والتآخي بين الأفراد .

وهذا هو الفرق بين المجتمع في مفهوم الفكر الاسلامي ومفهوم الفكر الغربي . فهو هنا بين سلطة داخلية هي الضمير والايمان وبين سلطة خارجية هي القانون ، أما في الفكر الغربي فهو محكوم بالقانون الوضعي والقوة الخارجة وحدها .

والفرد في المجتمع الاسلامي يشعر دائما بأنه مدفوع بقوة الضمير قبل أن يكون محكوما بقوة القانون وبذلك تتمثل في حركته للعمل رغبة منبعثة من أعماقه قبل أن يكون مفروضة عليه .

٣ — وفي الفكر الاسلامي ترتبط القوة الخلقية بالدين ولا تنفصل عنه . كما تنفصل فكرة

(*) عن الدكتور محمد البهي بتصرف .

(كانت) فى الواجب الخلقى . أما حيث يرتبط الضمير بالدين فإن هذا يكون أدعى لتماسك المجتمع وتعاون أفراده تلقائيا .

ويقول الدكتور البهى فى هذا : أن الايمان بوحدة الله هى عنصر تكوين الضمير الدينى وهو إيمان بالتحرر من الخرافة والاعتقادات الباطلة والذلة والمهانة وإيمان بالمستوى الرفيع فى الانسانية وهو مستوى العزة والكرامة . ويقول أن الايمان بالرسول — ليس إيمانا بشخصيته كإنسان وإنما هو إيمان به كصاحب رسالة . وإيمان بخلقه فى تبليغ وحى الله إلى الناس .

ركز الاسلام فى بناء « المجتمع » على عدة قواعد هامة :

(أولا) أن يكون مجتمعا إنسانيا وليس مجتمعا دينيا بمعنى أن القوامة فيه ليست لطبقة تعلو على الباقين .

(ثانيا) الانسان فى المجتمع الذى محكوم بالقانون الوضعى ويعمل بدافع القوة الخارجية عليه ، أما المجتمع الاسلامى فيعتمد على قوة ذاتية دافعة فى أفراده كالخلقية الدينية .

(ثالثا) التوازن بين ثنائية الفرد وتوازن بين الفرد والمجتمع ولا يرى الفكر الاسلامى التركيز على الفرد وإبراز كيانه والمبالغة فى إبرازه ، حتى يجعل ذاته مقدسة كما لا يرى إعلاء المجتمع مع إهدار كيان الفرد ولكنه يرى الفرد للمجتمع والمجتمع للفرد فى توازن حيث يقوم التكامل الاجتماعى على أساس الاخوة .

(رابعا) طبيعة الانسان : طبيعة مادية روحية ، واقعية مثالية — ليس الانسان كائن جسدى خالص ولا روحى خالص ولكنهما معا .

(خامسا) يجمع الفكر الاسلامى فى موازنة دقيقة بين الفرد والمجتمع فى نظرية البطولة : فلا الأبطال وحدهم الذين أوجدوا النظم ووجهوا التاريخ على حد قول كارليل ولا الجماعة أو العقل الجمعى هى التى فرضت المصلحين مترجمين لرغبات المجتمع ، فهناك قيمة الفرد وسلطان المجتمع معا . فى حاجة المجتمع ينبثق المصلح أو الزعيم الذى هو نتاج

المجتمع ثم هو فى نفس الوقت الدافع المجتمع إلى مرحلة جديدة من التحول ، فالمجتمع يصنع البطل[1] ثم يعيد البطل صياغة المجتمع بدوره .

(سادسا) رفض الفكر الاسلامى تألية الانسان أو الانسانية مع إعلاء قدر الانسان وتسييده للكون تحت حكم الله . وأدوات العالم المادى وقواه إنما هى وسائل لضمان حريته وتحقيق كماله وميزة الانسان التى فضل بها هى العقل ، والميزة فى العقل هى سلطانه على البدن وتحكمه فى الغرائز ، وحرية الفرد هى مناط العدل الالهى وهى مناط الثواب والعقاب والانسان مسئول مسئولية تامة عن كل تصرفاته وهى مسئولية لا تقبل التجزئة والانسان إلى جانب العقل جانب الايمان ويقوم العمل هنا على أساس إخلاصه لله وإعلائه على المتاع المادى وحده ، وقيام الضمير عاملا هاما فى توجيهه .

(سابعاً) فى مفهوم الفكر الاسلامى أن لكل أجر جزاء ، وأن السعادة هى سعادة النفس ، قوامها القصد لا الطمع والاسراف ، لم يحرم الزينة ولا المتعة ولكن يطلق بضوابط لحماية الفرد والأسرة والمجتمع ، ومسئولية الآباء عن أبنائهم وأهلهم أساسية ، الاقتصاد والاعتدال طابع الحياة : عدم استهلاك الطاقات الجسدية والمادية . ضرورة الانسجام بين الفرد والمجتمع ، النجاح المادى ضرورى ولكن إلى جوار النجاح الانسانى الخلقى القائم على البذل والتعاون والاخوة فى مزاوجه وتوازن بين المادة والنفس والروح والجسم .

---

(١) الدكتور محمد البهى : المجتمع الاسلامى وأهدافه .

(٢)

السياسة

يستمد « الفكر الاسلامى » مفهوم السياسة من القرآن بحسبانها جزء من الشريعة . وهى قائمة على التكامل مع النظرية الشاملة لا منفصلة عنها ومرتبطة بالاجتماع والاقتصاد والدين — والأخلاق قاسم مشترك أعظم على السياسة والاقتصاد والقانون ؛ وقوام السياسة فى الفكر الاسلامى أن تقوم على الأخلاق والشورى والمساواة والملكية الفردية حيث لا محل للعصبية أو الوراثة أو القوة ، وتتمثل مفاهيم السياسة فى الفكر الاسلامى فى عدة حقوق :

- حق المساواة فى الإنسانية — وكانت المجتمعات تقوم على فوارق الشرف والضعة والغنى والفقر — والقضاء على النظام الطبقى . والاستعلاء على المنافسات الجنسية والشعوبية .
- تقرير استقلال الانسان فى عقيدته وتفكيره وشخصيته ومعيشته ، مع توجيه الاهتمام إلى جوهر الانسان من روح وعقل وخلق وفضيلة والتهوين من شأن الفوارق المادية التى لا تتصل بذلك الجوهر .

- صيانة حقوق المرأة ، وإعطائها الحق فى المشاركة بالرأى فى الشئون العامة ولم تقتصر الشورى على الرجال قانونا .
- رد الاعتبار الانسانى إلى الطوائف المستضعفة .
- القضاء على الرق فى طريقة تدريجية ، دون حرمانهم من المساهمة فى الرأى والشورى
- إقرار الملكية الفردية بشرط أن تكون خاضعة لمطالب الحياة الاجتماعية .
- حرية الفكر ، والعقيدة ، بحيث يحول تلك الحرية دون تسلط فرد أو جماعة « لا إكراه فى الدين » وقد أطلق الاسلام الفكر من عقاله ودعاة إلى التدبر ، ولكل إنسان أن يعتنق ما يشاء وليس لأحد أن يحمله على ترك معتقده .
- حق التمتع بحياة ديمقراطية صالحة تتوفر فيها العدل وتسود الشورى وتنظم العلاقه بين الحاكم والمحكوم .
- حرية اختيار الحاكم ومناصحته وتنحيته إذا أخطأ .
- حق السعادة للأمة وحدها .
- مبدأ الشورى : إدارة الناس أمورهم بأنفسهم .
- مبدأ العدل : إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين .
- مبد الاخوة : « إنما المؤمنون إخوة » .
- تحقيق الرق والحضارة القائم على العدل . والدولة التى تقوم على الظلم لها أن تأمل الانحطاط السريع فالموت . ويقر الفكر الاسلامى مبدأ (الترابط بين العدل والمسئولية) يقول الفارابى : أن السلطة التى تفتقر إلى الحكم والتعقل والمسئولية هى سلطة تؤول إلى الخراب والدمار .

٢ — ومبدأ « الشورى » يعنى فى مفهوم الفكر الاسلامى « تبادل الرأى » والتفكير الجمعى فى معالجة المشاكل فى الحياة السياسية . ويعتل مبدأ الشورى من الوجهة السياسية :

« طلب نصح ومشورة أهل الحل والعقد » يقول ابن تيمية : أن الرسول لم يكن يكتفى بتطبيق مبدأ الشورى فى جميع قراراته فحسب وإنما أكد عليها كمبدأ أساسى من مبادىء نظرية الحكم » .

٣ — ويضع مفهوم الفكر الإسلامى للسياسة : أهمية كبيرة لسعادة المجتمع .

وتقوم نظرية الدولة فيه حول توفير الأمن والاستقرار والسعادة للأمة . مع خاصية إعطاء الحرية للأفراد للكشف عن آرائهم .

٤ — والفكر السياسى الاسلامى مترابط ترابطا عضويا مع جوانب الفكر الاسلامى ، بحسبانه جزء من كيان مترابط الأجزاء ، وهو وأن تميز إلا أنه غير منفصل عن روافد الفكر الإسلامى كالتاريخ والإجتماع والقانون .

وقد قدم الفكر السياسى الاسلامى إلى الفكر الانسانى خمسة مبادىء هامة :

(١) العدالة الاجتماعية . (٢) المساواة أمام القانون . (٣) تكافؤ الفرص السياسية . (٤) تكافؤ الفرص الاقتصادية . (٥) مبدأ الأغلبية .

كما قدم أعلام الفكر الإسلامى عديداً من « النظريات الموسمة » منها عقد التنازل عن الحقوق للفارابى الذى سبق به روسو ولوك ، ونظرية العمران فى منشأ الدولة لابن خلدون ، ونظرية القوة لابن باجه ، ونظريه السيادة للفارابى ، ونظرية التطور للغزالى .

حرية الفكر

٥ — أعلن القرآن حرية الفكر ، فأطلق العقل الانسانى من عقاله ، ودعا إلى نبذ كل ما لا يقبله العقل . حيث لا يؤمن الإنسان بشىء إلا بعد تفكير واقتناع عقلى . وقد استثار القرآن تفكير الناس وأيقظ عقولهم ودعاهم إلى التفكير فى خلق أنفسهم وفى مخلوقات الله وفى خلق السموات والأرض . كما عاب القرآن على الناس أن يعطلوا تفكيرهم أو يقلدوا غيرهم ، أو يتمسكوا بالعادات والتقاليد دون تفكير فيما يقبلون أو يتركون .

٦ — وأول ثمرة لحرية الاعتقاد والفكر عند علماء المسلمين هو : « الاجتهاد فى فهم نصوص القرآن والسنة الصحيحة واستنباط الأحكام الشرعية من هذه الأصول .

وقد كانت دعوة القرآن للباحثين أن يستعملوا العقل ، دون الاعتماد على التقليد ، وأن يرجعوا إلى المصادر الأصلية . « وقد أباحت هذه الحرية الفكرية الجدل والنقاش والخلاف وذلك حتى يحقق العقل الإنسانى رسالته ويتكشف الحق ، ومن هنا كانت الحرية الفكرية جزءاً أساسيا من مقومات الفكر الإسلامى والحضارة الإسلامية فالفرد حر فى أن يفكر لنفسه دون مسيطر أو رقيب ، وفى أن يفهم ما تؤهله له مواهبه وقدراته العقلية وليست هناك دائرة مقفلة من دوائر العلم . » والباحث فى أى ميدان حر يجهر بما يصل إليه اجتهاده ، ومن هنا اتسع صدر الدراسات الإسلامية للمحافظين والمجددين ، ووسع أهل النقل والعقل وأهل السنة وغيرهم ، وأهل الشريعة وأهل الحقيقة ، واتفقع بثمار الفلسفة المجردة والعقل التجريبى .

ولم[1] يحدث أن وقفت نصوص ما حائلا دون تقدم العلوم والمعارف وليس فى الإسلام قضية أو معركة بين الدين والعلم تستعصى على التفاهم والمصالحة .

٧ — ويجب التفريق بين مفهوم الفكر الإسلامى والسياسة وبين التطبيق فالنظرية السياسية الاسلامية متكاملة من حيث واقعيتها وأخلاقيتها معاً ، وهى نظرة استقلالية تختلف عن مفهوم الديموقراطية من ناحية وتلتقى بها من بعض النواحى ، فهى تلتقى مع الديمقراطية فى كون كليهما يضع السيادة بين الأمة ، ويؤكد على المساواة أمام القانون وتكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية للمجتمع . وتختلف معها من حيث أن النظرية الإسلامية تؤكد « وحدة العقيدة » أكثر مما تؤكد « وحدة الإقليم » ومن حيث أنها تجمع وتوحد بين ما هو مادى وروحى فهى تستند أساساً على قواعد خلقية . وهناك مقياس خلقى لكل عمل سياسى ، ومن حيث أن « السيادة » فى مفهوم الفكر السياسى الإسلامى مرتبطة بتعاليم الشريعة الإسلامية . فهى قريبة من « الديمقراطية » ولكنها ليست هى ، كما أنها ليست « الدكتاتورية » ، وهى فى الجملة بعيدة عن التطرف والاكراه والتسلط .

---

(١) بتصرف عن نص الاستاذ محمد خلف الله أحمد .

٨ — وقد قدم الفكر السياسى الإسلامى نظرية (الـكفاية) التى تقوم على أساس السماح للذين تجتمع فيهم خصائص الدراية فى الحياة السياسية والمسئولية والاخلاص وغيرها بالإنابة عن الأمة . كما أدرك الفكر الاسلامى الفصل بين السلطات قبل أن يدركه الفكر الغربى (مونتسكيو) بزمن طويل .

٩ — ويسود الفـكر السياسى الاسلامى مبدآن أساسيان :

(١) أن المجتمع ضرورى لدوام حياة الأفراد (٢) أن المجتمع لا يمكن أن يستقيم من دون وجود سلطة يلقى عليها مسئوليته لتحقيق التقدم والاستقرار (أى الدولة) ويرى ابن رشد : أن الدولة قوة منظمة لحياة الانسان فى المجتمع .

والدولة فى الفـكر العربى الاسلامى تقوم على القانون الاسلامى (الشريعة) ، والقوانين المنظمة للمجتمع لا يمكن أن تـكون فعالة إلا إذا اكتسبت صفة التطبيق .

وقد أقر الفـكر الاسلامى مبدأ مراقبة الدولة لسلوك الأفراد لتحقيق استقرار وسعادة وحدة الأمة بأجمعها ومسئولية الحفاظ على التعاليم والأهداف السامية .

١٠ — ويعتبر القرآن (بحسبانه المصدر الرئيسى للشريعة) العدالة شرطا أساسيا فى الحـكم ويقر الفـكر الاسلامى مبدأ : « أن السعادة تظل ملازمة الأمة ما بقيت تحـكم بالحق والعدل ومفهوم العدالة فى الفـكر الإسلامى : يضم كل جوانب الحياة : إجتماعية وإقتصادية وسياسية وقانونية — ويقول ابن خلدون « أن الدولة التى تقوم على العدل لها أن تأمل فى البقاء »

والفارابى هو الموجد الأول لنظرية العقد السياسى والاجتماعى فى منشأ الدولة ، والخطوات التى أكد عليها هى نفس الخطوات التى أكد عليها المفـكرون المحدثون بعد ما يقارب ألف سنة من وفاته ، وهو صاحب (عقد التنازل عن الحقوق) وهى نظرية تـكوين الدولة .

والغزالى صاحب نظرية التطور التى صاغها فى (أحياء علوم الدين) يقول :

أن الانسان قد خلق بطريقة بحيث يظل فيها بحاجة إلى تعاون الآخرين ، وأن من طبيعة

الأشياء أن يكون التعاون قائماً بين عدد كبير من الأفراد الذين لابد وأن يختص كل منهم بحرفة أو صناعة ما ، وأن هذا التعاون بين الجماعات لابد أن يؤدى إلى التطور وإلى مقام الفنون والصناعات الجديدة » .

وقد سبق الغزالى بذلك كل من تكلم من الفلسفة السياسية من المؤلفين الغربيين، ويمكن القول بأن الغزالى أول فيلسوف سياسى يطبق نظرية « التطور » على السياسة ، بذلك تقدم بحوث سبنسر وهكسلى المشابهة لها بنحو ثمانية قرون .

وتعتبر دراسة الماوردى وتحليلاته فى دور المسئولين والعلاقة بين الراعى والرعية والحاكم والمحكوم من الدراسات الهامة الدقيقة فى توضيح معنى المسئولية فى الحكم ، وقد تناول بالتفصيل والشمول موضوع المسئولية فى الحكم وهو الذى وضع النظرية السنية المعتمدة فى الخلافة جملة وتفصيلا .

وابن جماعة أحد هؤلاء الباحثين ، وفى كتابه تحرير الأحكام : أن الدولة كانت قد ظهرت فى البداية نتيجة لاستخدام القوة ويسمى ابن جماعة نظريته فى منشأ الدولة (نظرية القوة) ويقول : ن الدولة قد ظهرت عندما استطاع فرد ذو سلطان من إخضاع الناس من حوله بالقوة والسيطرة عليهم شخصياً .

وقد ظلت نظرية ابن جماعة (١٢٤١ — ١٣٢١م) قائمة إلى أن جاء (ابن خلدون) ١٣٣٢ — ١٤٠٦م ؛ الذى أقام مفهوم الدولة على أسس « إجتماعية — سياسية » وبدرجة أكثر عمقا وإقتناعاً — وابن خلدون يربط بين منشأ الدولة والمجتمع ويرى (ابن خلدون) أن حاجة الفرد إلى المجتمع ليست طبيعية فحسب ، بل هى ضرورية أيضاً ، وتتمثل هذه القوة الضابطة بظهور شخصية لها من القوة الخارقة والشجاعة والحكمة ما يجعلها تمسك الأمور بيد حازمة .

وابن رشد يرى أن التنظيم فى الحياة السياسة أمر ضرورى . وكما أن المجتمع ضرورى لدوام حياة الأفراد فان الدولة ضرورية لدوام المجتمع .

وبالجملة فان الفكر الاسلامى قد شارك فى بناء مختلف قواعد الفكر السياسى المعروف الآن ، كما شارك فى إنمائها ووضع قواعدها .

السياسة والأخلاق

١٤ — من أبرز مفاهيم الفكر الاسلامى أنه ربط بين السياسة والأخلاق، كما ربط بين الإقتصاد والأخلاق، وبين الاجتماع والأخلاق. بحيث لا يمثل إنفصال بين الأخلاق والسياسة لا يمثل مفهوم الفكر الاسلامى أساساً، هذا والفكر السياسى الاسلامى العربى يقر إخضاع أعمال وسلوك الإنسان للمقياس الخلقى للتميز بين الأعمال السياسية القائمة على والنفع والقائمة على الشر والضرر (ابن تيمية : السياسة الشرعية) وعن طريق هذا التميز يمكن الوصول بالدولة إلى إسعاد المجتمع ودوام رقيه.

١٥ — ويختلف الفكر الاسلامى إختلافا جذريا مع الفكر الغربى فى هذا المفهوم.

وقد كان ميكافيلى فى كتابه الأمير أول من دعا إلى فصل بين السياسة والأخلاق. وأعلن تبريره لكل وسيلة توصل إلى الغاية، كما أعلن ضرورة تقديم السياسة على الأخلاق، ودعا الدولة إلى أن تنفض يدها من مفهوم الأخلاق كلية وقد ناقض ميكافيلى فى ذلك الفكر المسيحى أصلا وقد تابعه فى ذلك بودان الفيلسوف الفرنسى الذى دعم الفكرة، ثم تابعه من بعده (هوبس) فأعطى للسيادة مفهوما إستبداديا قاسيا.

(١) العلاقة بين السياسة والأخلاق

أبرز وجوه الخلاف بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى فى مجال السياسة يتمثل فى « تكامل » السياسة والأخلاق ، فى الفكر الإسلامى والفصل بينهما فى الفكر الغربى هذه النظرية التى بدأت تعمل عملها فى الفكر الغربى حين دعا ميكافيلى فى كتابه الأمير إلى فصل السياسة عن الأخلاق واستقلال السياسة وأولويتها على الأخلاق . وقوله « السياسة أولا » بعد أن كانت المفاهيم السائدة من قبل تقول بأولوية الأخلاق على السياسة . ومناقضة ميكافيلى فى هذا الاتجاه واضحة للفكرة المسيحية والمفهوم الإنسانى بعامة . وخاصة حين دعا إلى أن فى استطاعة الدولة أن تنفض يدها من الأخلاق المتعارف عليها بين الناس .

ولم تقف أمر ميكافيلى إلى هذا الحد بل أنه دعا إلى القسر فى حمل الناس على معتقدها ومن ذلك عباراته «أن ميل الإنسان للشر يفوق ميله للخير» . . وقوله «أن طبيعة الشعوب تتصف بعدم الثبات وأنه ليسهل إقناعهم بشىء ما ، بيد أنه من الصعب جعلهم يثبتون على ما اقتنعوا به ، وعلى ذلك فمن الحزم أن يتهيأ المرء بحيث يستطيع أن يحملهم على قبول المعتقد بالقسر حين تزود اعتقادهم به » وكشف عن أهمية القوة . لفرض نظام معين أو عقيدة ما .

٢ — وقد اعتبر الفكر الغربى (كتاب الأمير) إنجيلا لأصحاب السلطة السياسية ومنه امتد خط واضح فى الفكر السياسى والفلسفة السياسية الأوروبية فقد جحد ميكافيلى تعاليم الدين المسيحى وتنكر لمبادىء الاخلاص ونظر إلى السياسة نظرة واقعة مجردة فهو يرى أن الغاية تبرر الواسطة وأن السياسة لا خلق لها ، وأنه على الأمير أن يحقق رغبته دون نظر إلى الأخلاق بل ينظر فقط إلى الوسائل التى يحافظ بها على المركز الذى يصل إليه

يقول ميكافيلى « على الحاكم أن يكون رجلا له بأس وخطر وشدة ، لا تحجزها رهبة ولا يصل إليها تردد ، فهو يعمل لينجح ، ثم يحافظ على هذا النجاح ، وأكبر نقائص الحاكم — عنده — هو ضعف الإرادة أو التردد .

ومضى فى طريق ميكافيلى : نيتشة وجيتى وأبسن وقد رد بعض المؤرخين تدبير مذبحة سانت برتلميو إلى تأثير هذا الكتاب على كاترين دى مدتشى .

أما هيجل فقد أيد ميكافيلى ولكنه كان ينكر أى خلاف بين السياسة والأخلاق حسبان أن الحكومة هى تحقيق الفكرة الأخلاقية وأنها غاية فى نفسها وليس لها واجب أكثر من المحافظة على كيانها .

وفى رأى ميكافيلى أن الإنسان مطبوع على الشر وأنه أقرب إلى الحيوانات منه إلى الملائكة وعنده أن السياسة لا تقوم إلا على الدسائس والمؤامرات لنيل القوة .

وقد ألف ميكافيلى كتابه فى مطلع القرن السادس عشر الميلادى متأثراً بواقع زمانه :

ثم كانت نظرته بعيدة الأثر فى الفكر الغربى كله وخاصة فى الفكر السياسى :

٣ — أما على مفهوم النظرية السياسية فى الفكر الاسلامى فيمكن تلخيصها على هذا النحو :

« شريعة هى على بساطتها العريقة قابلة لأعظم درجة من التطور حسبما يقتضيه تقدم الحضارة المادية وجعلت للدولة دستوراً مرنا مبنيا على تقدير عادل لحقوق الإنسان وواجباته : المساواة بين الناس أمام القانون ، وشرعت مبادىء الحكم الذاتى ، وفرضت رقابة على سلطان الحاكم إذ جعلت السلطة التنفيذية خاضعة لحكم الشريعة ، وقد قامت الشريعة الاسلامية على قواعد العدالة والانصاف . وتتسم بالبساطة والدقة ، لا تكلف المرء أن يطيع أمراً يتعذر عليه أو إدراكه . ولا تعترف بامتيازات خاصة ، ولا بنظام الطبقات ويترتب على ذلك نتيجتان عظيمتان : تحرير الأرض من الأعباء التى فرضتها القوانين المتبررة ، وضمان المساواة التامة بين الأفراد فى الحقوق . وقد جمع المبدأين اللذين كانا دعامة السلوك الإنسانى فى العصور المختلفة وهما : (١) الشعور بكرامة الإنسان التى تعتز بها الفلسفات القديمة . (٢) عدم عصمة الانسان . ذلك أن إيمان المسلم بأن الانسان سوف يجزى بعمله فقط يحدوه إلى إنكار الذات والاحساس إلى الخلق ، كما أن إيمانه بالعناية الإلهية ورحمة الله ومحبته وقدرته يحمله على الخشوع أمام الله وعلى ممارسة الفضائل الباسلة . فى هذا يجمع

الاسلام بين المثالية الرفيعة والواقعية التى تتفق مع العقل ولا تجاهل الطبيعة البشرية ، ويستهدف السمو بالانسانية إلى ذروة الكمال »[1].

(٣) ليس هناك ثيوقراطية[2] إسلامية تماثل حكم الكنيسة فى أوربا فى العصور الوسطى فالاسلام لا يوجد فيه ما يمثل الكنيسة المنظمة كما أن تصور الأسرار المقدسة كالعشاء الربانى والتعميد غريب تماما من تعاليم القرآن وفى مجتمع كمجتمع الاسلام الذى يحق لكل شخص بالغ فيه أن يقوم بأى عمل دينى ، حيث لا يوجد مكان محدد للعبادة ، ولا حاجة إلى كهنة أو اكليروس . والاسلام لا يقر الثيوقراطية الالهية التى تقوم فيها طائفة من السدنة مخصوصة يشرعون للناس قانونا من عند أنفسهم .

مفهوم الحرية

٤ — يختلف الفكر العربى الاسلامى مع مفهوم الفكر الغربى حول مفهوم (الحرية) :

والحرية فى اللغة اللاتينية هى حرية الحر ، لا حرية العبد أو الرقيق ، أى الحرية المدنية ، أو حرية المواطن داخل الدولة . أما فى الفكر الاسلامى فالمعنى الأساسى هو الحرية العامة الشاملة للانسانية جميعا . والحرية فى الاسلام هى حرية الضمير وحركة الفكر معا وكلاهما يكمل الآخر ، وحرية الخطأ مكفولة فى الإسلام ويثاب الإنسان عليها ، وقد استطاع العقل الاسلامى الحر أن ينطلق إلى آفاق لم يصل إليها العقل الغربى إلا بعد قرون طويلة .

٥ — ويخالف الفكر الغربى ، الفكر الاسلامى ويعارضه فى قاعدتين من أدق قواعد السياسة « الخير والحق » ويدخل بدلا منهما النفع والقوة .

فقد جعل بنتام وستيورات « مبدأ النفع » بدلا من مبدأ الخير . وكان هذا الاتجاه طبيعيا مع الفكر الغربى أساساً ومع مفهوم الرومان : « روما سادة وما حولها عبيد » وقد استشرى هذا المفهوم فى ظل انطلاق حركة الاستعمار والسيطرة على الموانى والبحار .

---

(١) من كتاب روح الاسلام لامير على .

(٢) معنى (الثيوقراطية) حكم الله المباشر فى الشعوب المؤمنين .

واتخذ سبنسر من نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي وبقاء الأنسب مصدراً لفلسفة خلقية وسياسية أحلت القوة محل الحق .

والمفهوم أن لمبادئ القوة والمنفعة طبيعية أنانية تؤيد الفردية ، والمعروف أن الغرب قد سار في طريق فردية أرسطو حتى جاءت الماركسية فسارت في طريق جماعية أفلاطون .

أما الاسلام فقد لاءم بين الفردية والجماعية ، على نحو هو أقرب إلى التكامل والوسطية والتوازن بينهما . « فالانسان يفكر فردا ويعمل مجتمعا ، أن له حقه ونصيبه ولكن مع هذا هو جزء من المجتمع لا تتصاوم فرديته مع مجتمعه وكلما كل المجتمع ارتقى الفرد وسعد »(*) .

٥ — على الجملة فإن مفهوم الفكر العربي الاسلامي يختلف كل الاختلاف مع مفهومها في الفكر الغربي بالرغم من وجود بعض الجوانب التي تتشابه ظاهراً فيما بينهما .

أبرز وجوه الخلاف :

أولا : هو الترابط العضوى بين السياسة والمقومات الأخرى كالأخلاق والدين والاقتصاد والقانون والتربية وهي تشكل في مجموعها كياناً عضوياً كاملا مترابط الأجزاء لا ينفصل .

ثانياً : عدم وجود حد فاصل بين السياسة والأخلاق ، فالالتزام الخلقي أساس في مفهوم السياسة الاسلامية . وبعبارة ابن تيمية : أن أعمال وسلوك الانسان خاضعة لمقياس خلقي للتمييز بين الأعمال السياسية القائمة على الخير والنفع والقائمة على الشر والضرر .

ثالثاً : ذلك الترابط بين الفرد والمجتمع : حيث يقوم مفهوم السياسة في الاسلام على أن حاجة الفرد إلى المجتمع حاجة طبيعية وضرورية .

(رابعا) مبدأ العدالة هو الشرط الأساسي ، والعدالة في مفهوم الفكر الاسلامي لا تعني جانبا واحداً من جوانب الحياة وإنما تضم : العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية .

(*) صلاح الدين السلجوقي = أضواء .

(خامساً) يقرر الاسلام حق المساواة فى الانسانية . وليس حق المساواة فى الدولة وحدها . « الناس كلهم لآدم » .

(سادساً) حرية المعتقد الدينى وحماية حرية معتقدات غير المسلمين ، وفى هذا يبدو الفارق الواضح بين الفكر الغربى الذى اضطهد فى أوربا ما سوى المسيحية بينما حافظ الاسلام على وجود عدد كبير من أهل الديانات الأخرى فى ديار الاسلام .

(سابعاً) طابع المرونة والاجتهاد والنظرة الكلية واضح فى الفكر الإسلامى وبه تتاح الحركة فى إطاره ووفق قيمه الأساسية العليا مع مختلف العصور والبيئات .

(٣)

التشريع

« الشريعة . الفقه . القانون »

يتمثل فى الكلمات الثلاث مفاهيم تدور حول ذلك الجانب من الفكر الانسانى المتصل بتنظيم الروابط الاجتماعية وتحقيق العدل أما « الشريعة » فتطلق على الأصول التى ضمها القرآن كاطار عام للفقه الذى استنبطه المفكرون المسلمون من بعد ، أما « القانون » فهو ذلك النظام القائم على تنظيم المواد الموضوعة والتى تتصل بالفقه الإسلامى أو بغيره وقد حوى القرآن ثلاث مواد كبرى هى : (العقيدة والشريعة والأخلاق) أما العقائد فتتعلق بالمفاهيم المتصلة بالله وما وراء الطبيعة وهو ما يطلق عليه : الغيبيات أو اللاهوت أو الميتافيزيقيا .

أما الشريعة فهى مفاهيم العلاقة بين الإنسان والله والانسان والانسان — والانسان والمجتمع وهى ما يطلق عليها : (العبادات والمعاملات) فى الفكر الاسلامى .

أما « الأخلاق » فهى مفاهيم القوانين والطوابع النفسية التى تنظم علاقات الناس والمجتمع وهى تقوم أساساً على الضمير الدينى لا على المعاملات الظاهرة الخاضعة للقانون .

فقد جعل الفكر الإسلامى من « الضمير » حارساً أميناً على تطبيق قواعد الشريعة بحسبانها مثلا علياً إنسانية فى مجال المجتمع .

٢ — فى الفكر الإسلامى تتلاقى القيم الثلاث ولا تنفصل بحسبان أن الإنسان : جامع بين الدين والمجتمع — والفرق بين الشريعة والفقه : ان الشريعة هى الأصول الثابتة والفقه هو الفروع التى تتجدد طبقاً لتطور الحياة ، والشريعة ملزمة لأنها من صنع الله والفقه جهد إنسانى وهو غير ملزم . والتشريع فى الأسلام مبنى على العقل وعلى الفائدة الاجتماعية ، والجانب الفقهى ليس سوى وسيلة إليه لتحقيق جانب الخير من التشريع .

« الشريعة »

٣ — يعبر بالشريعة عن كل ما شرعه الله للمسلمين (مستمداً من القرآن أو السنن الصحيحة المتمثلة فى قول الرسول وعمله) والشريعة الأسلامية شريعة واقعية مثالية « معا » ، وليست مثالية محضة ، لأنها لو كانت كذلك لا تنظر إلى واقع الناس ولا تعنى بأعرافهم ولا تستجيب لحاجاتهم ، ولا تلبى الضرورات التى تحدث لهم لاستعصت على التطبيق ، وهى واقعية لأنها لم تهمل العادات والنظر إليها ولم تغفل عن الأعراف العامة الصحيحة ولا العلاقات والمعاملات بين الأفراد ، وعن كل ما يساهم فى تكوين « وحدة المجتمع » وأحكام تماسكه ، لم تأت هادمة تتنكر لما يعرفه الناس ، وهى إلى ذلك تبيح المحظورات عند الضرورات وتقوم أساساً على مصلحة الناس ودفع الضرر ، الأصل (عندها) فى الأشياء الاباحة ، فضلا قيامها على قواعد عامة روعى فيها نفى الضرر والتخفيف على الناس لما كانت أحكام الشريعة قد جاءت لصالح الناس فهى تدور مع المصالح وجوداً وعدماً .

٤ — تتمثل مبادىء الشريعة الكلية وأسسها العامة فى عدة نقاط هامة .

(١) لا ضرر ولا ضرار . والضرر يرفع بقدر الامكان ، الضرر لا يزال بمثله ، الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف ، ويتحمل الضرر الخاص بدفع الضرر العام .

(٢) عدم الحرج ودفع المشقة وتقليل التكاليف .

(٣) رعاية المصالح جميعا وتحقيق العدالة الشاملة .

(٤) درء المفاسد أولى من جلب المصالح .

(٥) إذا تعارض المانع والمقتضى يقدم المانع ، والقديم يترك على قدمه ، والضرر لا يحتج بتقادمه .

ومن أبرز ما عنى به التشريع الاسلامى :

أولا : رفع القصاص من يد الأفراد ووضعه فى يد الدولة .

ثانياً : إلغاء الثأر وإقرار الدية .

« الفقه »

٥ — تهدف أحكام الفقه إلى تركيز روح الأخوة والمساواة والعدالة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع . والفقه جزء من الشريعة وبعض ما تشتمل عليه . وفى اللغة الفقه عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه ، وفى الاصطلاح : هو العلم بالأحكام الشرعية العملية فى أدلتها التفصيلية . وهو علم مستنبط بالرأى والاجتهاد . وقد عرّف ابن خلدون الفقه بأنه معرفة أحكام الله تعالى فى أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والاباحة .

وقد اتفق على أن أصول الأحكام هى : الكتاب والسنة والاجماع والقياس . واختلف فى الاعتماد والتفسير لبعض هذه المصادر ، وقد نشأ من هذا ما أطلق عليه « أهل الحديث وأهل الرأى » . وقد تمثلت المدرسة الأولى فى مالك وتلاميذه والثانية فى أبى حنيفة وتلاميذه . وقد وقع ذلك متصلا بطبيعة الأشياء فأهل المدينة يلتمسون قضاءهم فى أقوال الرسول حيث البيئة لم تتغير كثيراً . أما فى أهل العراق وهم أكثر إمعاناً فى الحضارة فقد التمسوا فى « الرأى » حلولا لقضاياهم واتخذوا من تحكيم العقل والرأى وسيلتهم إلى الاجتهاد بالقياس والاستحسان .

٦ — ليس هناك تعارض بين المذهبين حيث يقع الخلاف فى الفروع ، وقد جاء

الشافعى[١] فزج مفهوم الحديث ومفهوم الرأى وأقام منهما منهجاً واحداً عرف باسم « علم أصول الفقه » وقد اهتدى علماء الفقه بمعالمهم هذا على أساس قاعدة ثابتة هى أن أحكام القرآن والسنة أحكام كلية والفقه هو « الاجتهاد » فيها عما يتصل بالعصر والبيئة والقضايا الجديدة التى تحتاج إلى حكم . وفى المسائل التى ورد فيها نص فقد احترم النص ، وفى المسائل التى لم يرد فيها نص ، اتجه الفقهاء إلى « العدالة » كما يقررها النظر وما يشابهها من مثيلاتها ، وقد أطلق كل أمام على هذا الاجتهاد اسما : فهناك : الاستحسان ، الاستصلاح ، المسائل المرسلة ، القياس .

ومناهج الفقهاء أساساً متقاربة لأن اختلافها إنما جاء فى التفصيلات لا فى الأسس وقد كان أبرز ما واجه الفقهاء وحرصوا عليه فى مختلف أحكامهم هو المحافظة على وحدة الجماعة وجمع أمر المسلمين .

وتبدو إصالة الفكر الإسلامى فى مجال الفقه لا فى مجال الفلسفة ، وقد اعتبر كثير من الباحثين أن المنهج العلمى الاسلامى هو منهج الفقهاء .

• • •

٧ — وفى تقديرنا أن المذاهب الفقهية هى وجهات نظر الباحثين مستمدة من القرآن والسنة الصحيحة ، وهى تمثل تحديات عصرها ، ضيقاً وسعة ، وفى مواجهة شبهات الشعوبية وخصوم الاسلام ، ومن هنا نرى مثلا مذهب أهل الظاهر الذى رفض القياس ولايعتمد إلا على النص ، ويعتبر « أن النص إذا ذكرت علته كان أخذ الحكم من هذه العلة بناء على النص لا بناء على القياس » هذا المذهب ظهر فى إبان دعوة الباطنية التى كانت تستغل النصوص فى القرآن والسنه فتحرفها وتحاول أن تجعل لنا فهما مختلفا عن مفهومها الأصيل .

---

(١) وملخص منهج الشافعى : إذا عرض له أمر بحث عنه فى الكتاب فإن لم يجده بحث عنه فى السنة وإذا وجده فى الكتاب مجملا بحث عنه فى السنة مفصلا ، ولذلك يجعل الشافعى العلم بالسنة فى مجموعها فى مرتبة القرآن بحسبان أن السنة هى الحديث الذى يثبت صحته . فإذا لم يجد الحكم فى كتاب ولا سنة اتجه الى الاجماع فإن لم يجد إجماعاً التجأ إلى القياس وقد وضع قواعد معينة لاستعمال القياس » .

٨ — تقوم أحكام الفقه الاسلامى على أساس التوازن بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة والحق العام وهى موضوعية الأساس متجردة من كل دافع من عصبية أو عاطفة خاصة سوى فكرة العدل والحق المجرد ، بقطع النظر عن اللون والجنس أو البيئة أو الدين وتجرى بناء الأحكام على المقاصد والمصالح وهى قابلة للتغير إذا تغيرت الأحوال الاجتماعية التى دعت إليها ولم يكن التشريع من حق الحاكم بل من حق العلماء .

٩ — ويكشف الخلاف بين المذاهب عن[1] التحرر العقلى فى الاسلام ، فالعقل الاسلامى لم يكن متحجراً ولا جامدا ولا مقيدا ولا سطحيا ، وقد عنى العقل الإسلامى بالغاية القصوى من التشريع وهى الفائدة العملية للجماعة .

● نشأة الفقه فى الاسلام كانت عربية خالصة لم تكن متعلقة بالشرع الرومانى كازعم بعض الباحثين . وفى الحق أن روح التشريع الاسلامى مخالف لروح التشريع الرومانى .

● الأحكام المعرضة للتغيير والتبديل معظمها يتعلق بالجزئيات دون القواعد الكلية التى تبقى ثابتة واحدة فى جميع الأقطار والعصور .

● لم يعارض الشرع الاسلامى فى جميع أطواره سنة النشوء والتطور ، بل ماشى وعايش الحضارة فى كل زمان ومكان .

● قامت الشريعة الاسلامية أساساً على المصلحة العامة والخير العام واليسر العام .

الاجتهاد والتقليد

١٠ — أقر الفكر الاسلامى « وجوب تغير الأحكام بتغير الأزمان » ومن هنا أصبح الأخذ بالاجتهاد فى الأزمنة المختلفة ضرورة لازمة لأنها الوسيلة الوحيدة لحماية مصالح الناس « والاجتهاد » يعنى استنباط حكم جديد من نص قديم ، أو إيجاد حكم مستأنف لحال مستجدة لم يرد فيها نص قط . والاجتهاد قواعد وأسس : أهمها : « العلم » حيث أن الاجتهاد يقتضى النظر فى القرآن والحديث لمعرفة المصادر . ويشترط أن يكون المجتهد عاقلا أمينا واسع الاطلاع مشهوداً له بالتقوى خبيرا بالحياة وله بها تجربة . ويجرى

---

(١) من عمر فروخ = فلسفة التشريع فى الاسلام .

الاجتهاد فى الجزئيات بحسبانها الأحكام المعرضة للتغير والتبديل ، وهناك كليات أساسية غير معرضة للنظر والاجتهاد وفى مقدمتها : تحريم القتل بدون حق ، تحريم أكل مال الناس بالباطل ، تحريم الزنا .

١١ — ويتمثل فى فقه أبى حنيفة أبرز مفاهيم الفكر الاسلامى من حيث طابعه الانسانى حيث يرى أن الأحكام تبنى على « الأسباب » لا على « النوايا » لأنها ليست ظاهرة . واليقين لا تزيله الشكوك . وقد أطلق أبو حنيفة الإرادة الإنسانية ، واحترم إرادة الإنسان فى تصرفاته ، حيث جعل للبالغة العاقلة تمام الولاية فى أمر زواجها ولم يجعل لوليها عليها سلطان ، ومنع الحجر على السفيه وذوى الغفلة وعلى المدين تكريما للانسان . وقرر أن لا زكاة على المدين إذا استغرق دينه كل ماله . ومن رأيه أن تجلس المرأة على كرسى القضاء قاضية فيما تقبل فيه شهادتها . يقول « لا أحجر على السفيه لأن النص إنما ورد بمنع ماله عنه لا بالحجر عليه فى التصرف ، إذ غاية منع المال عنه أبطال نعمة زائدة وإلحاقه بالفقراء والفقر لا ينافى الأهلية ولا الإنسانية .

القضاء

١٢ — وقد رسم عمر بن الخطاب أصول القضاء فى رسالة تاريخية إلى القاضى أبى موسى الأشعرى : أن القضاء فريضة محكمة وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى إليك وانفذ إذا تبين لك . فانه لاينفع تكلم بحق لا نفاذ له . آس بين الناس فى مجلسك ووجهك وعدلك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك . البينة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحا أحل حراما أو حرم حلالا . ولا يمنعك قضاء قضيته اليوم فراجعت منه عقلك وهديت فية لرشدك أن ترجع إلى الحق ، فإن الحق قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل ، الفهم لما يتلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولا سنه ، ثم اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور بنظائرها واعمد إلى أحب الأمور إلى الله تعالى ، وأشبهها بالحق فيما ترى ، واجعل لمن ادعى حقا غائبا ، أو بينة أمداً ينتهى إليه ، فإذا أحضر بينته أخذت له بحقه ، وإلا وجهت عليه القضاء المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً فى حد أو مجربا فى شهادة زور أو ظنينا فى ولاء

أو نسب ، وإياك والقلق والضجر والتأذى بالخصوم والتنكر عند الخصومات فإن الحق فى مواطن الحق يعظم الأجر . فمن صحت نيته وأقبل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس ، ومن تخلق للناس بما تعلم الله أنه ليس من نفسه شأنه الله .

الشرع الاسلامى والشرع الرومانى

١٣ — وقد حاول بعض خصوم الفكر الاسلامى إثارة « دعوى » تقول بأن الشرع الاسلامى مقتبس من الشرع الرومانى وقد تصدى كثير من الباحثين لهذه الشبهة ومن هؤلاء القانونى النابغة : فارس الخورى قال :

إن المقايسة بين الشرع الإسلامى والشرع الرومانى لا تستقيم بالنظر لاختلاف الهدف والسند بين الشرعين (الأول) منهما قائم على قواعد العدل المطلق ومقتضيات العقول (الثانى) — أى الرومانى — على المصالح والمنافع الدنيوية . فيبنى على هذا التخالف أن الأساس فى الشرع الاسلامى مصلحة الفرد فى الدنيا وفى الآخرة أما فى الشرع الرومانى فمصلحة الجماعة فقط .

والشرع الاسلامى لا يمكن أن يقول بسقوط الحق لأن الحق يبقى فى الذمة والفرد لا تبرأ ذمته إلا بالوفاء والأبرار مهما مر من الزمان على الحق ، ولذلك قال أن الحق لا يسقط بتقادم الزمن إنما يمنع الحاكم من سماع الدعوى ، فلم يكتف الشارع الاسلامى بتأمين مصلحة الدنيا بل استهدف مصلحة الآخرة ، فى حين أن الشارع الرومانى اتخذ الجانب الآخر وقال أن الحق المتروك يسقط والساقط لا يعود .

١٤ — وفى الحرب حرصت الشريعة الاسلامية على أمن أهل الذمة . ومن ذلك خطاب عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبى وقاص : نح منازل جنودك عن قرى أهل الصلح والذمة فلا يدخلها من أصحابك إلا من تثق بدينه ولا يرزأ أحد من أهلها شيئا ، فإن لهم حرمة وذمة ، ابتليتم بالوفاء بها كما ابتلوا بالصبر عليها ، فما صبروا لكم فتولوهم شريعة الإسلام وتنص الشروط الخاصة بالنبذ فى الحرب على أنه « إذا فسخوا الصلح وأصبحوا فى حالة حرب لا يناصرون خصومهم إلا بعد أعلامهم بالنبذ ، ومضى الوقت الكافى ليخبر

الملك رعاياه فى أطراف البلاد وعند تخوم المسلمين حتى إذا هاجمهم هؤلاء لايكونوا مأخوذين على غرة وغفلة .

قاعدة عدم أخذ العامة بجرائر الخاصة

وتحرز الشريعة الاسلامية من أخذ العامة بجرائر الخاصة . وقد نهت عن تحميل المغارم أهل القرى بالجملة لأجل الجرائم التى يقترفها فريق منهم خروج الشرازم من المعاهدين واعتدائهم على بلاد المسلمين بغير إذن ملكهم لايعد نقضا للعهد ولا يوجب الغرم على الملك المعاهد أو على قومه بصورة عامة . ومن ذلك احتياجات قتل السبايا والأطفال .

وفى هذا كله يختلف الشرع الاسلامى فى الشرع الرومانى .

رأى جب دسالتلانا

١٥ — ويرى [هاملتون جب] أن القرآن قدم إطاراً صلبا يتميز بأنه « اجتماعى ودينى » على قدر سواء ، وأن القرآن رسم قواعد مفصلة فى ميدان المؤسسات الاجتماعية الرئيسية : الزواج ، القرابة ، الإرث ، الفاعلية الاقتصادية ، الحرب . وكان هدفه (من الشريعة) بناء مجتمع أخلاق ، وعنده أن الاستناد إلى القرآن هو علامة الالتقاء على الوحدة ، يقول : « القرآن » هو العامل الذى قاد أكثرية المسلمين إلى التسامح حول الاختلاف فى النقاط الفرعية ، وأن وجود الاختلاف فى التفاصيل يؤلف بالاضافة إلى حياة الجماعة ثروة فقهية ، وقد حددت الشريعة دستور الأمة الإسلامية تحديدا لن يناله التغيير فيا بعد ، ذلك أن الشريعة ترسم المؤسسات والمجتمعات الإسلامية كلها « القواعد » التى ظلت حجر الزاوية فى الثقافة الاسلامية ، وقد تجلت وأسهمت إسهاما قويا فى خلق أمة إسلامية موحدة على الرغم من ضروب الانقسام والاختلافات السياسية . ويقول « جب » أن الشريعة هى التى تحدد الطراز الكامل للمجتمع الإنسانى وإن لم يكن فى وسع واقعهم العملى الخاص أن يرقى إليه . وإن احترام الشريعة يظل هو « روح الفكر الاسلامى » وأن استمرار الاسلام كمذهب منظم أو زواله إنما يرتبط بالحفاظ أو عدم الحفاظ على الشريعة .

• • •

١٦ — ويقول العلامة « دافيد دى سانتلانا » أن المساواة أمام القانون هى القاعدة الأساسية للنظام السياسى والشرع الدينى معا . ويتمثل هذا فى قول عمر للقاضى : «شريح» آس بين الناس فى وجهك وعدلك ومجلسك حتى لا يطمع شريف فى حيفك ولا ييأس ضعيف فى عدلك . ويمكن استكناه مبادىء الشريعة الاسلامية فى كل جزء من أجزاء الشريعة الاسلامية ودقائقها الخاصة العامة وهى نتيجة محتومة لقيام المجتمع على المساواة ، فما دام المسلمون سواسية أمام الله فكذلك هم يستوون فيما بينهم . والشريعة الاسلامية فى نظر — سانتلانا — عود إلى القانون الطبيعى الذى بشر به الأنبياء الأقدمون والذى ابتعد اليهود والنصارى عن فرضه الحقيق . وأن الشريعة الاسلامية ألغت القيود الصارمة والمحرمات المختلفة التى فرضتها شريعة موسى على اليهود ونسخت « الرهبانية المسيحية » وأعلنت رغبتها الصادقة فى مسايرة الطبيعية البشرية والنزول إلى مستواها (يسروا ولا تعسروا) ، ما جعل الله عليكم فى الدين من حرج ، قل من حرم زينة الله والطيبات من الرزق ، لا يكلف الله نفسا إلا وسعها »

١٧ — والإسلام لا يقر تعذيب النفس وأماتتها بالتقشف وبسائر الوسائل الأخرى التى تضعف البدن وتكبت الغرائز البشرية ويحض على التمتع بالطيبات شريطة أن يقيم الحدود وتشجع الشريعة التجارة والزراعة وكل أنواع العمل ، وتحتم على كل فرد أن ينفق على نفسه ، ولا يحتقر أى عمل متى أغنى صاحبه عن غيره .

الحرية فى الشريعة

١٨ — وتتسم روح الشريعة بطابع جلى هو إفساح أرحب المجال للأعمال البشرية ، و « الحرية » هى أولى القواعد فى الشرع الاسلامى وقد وصل الفقهاء إلى نتيجتين :

(الأولى) تجد الحرية حدودها فى طبيعتها نفسها لأن الحرية المطلقة معناها فناء البشرية والحدود التى تقف عندها الحرية هى ما اصطلح على تسميته بالقواعد القانونية (الشريعة) .

(الثانية) ليس فى هذه الحدود اشتطاط أوغلو ، لأن الغاية المتوخاة من فرضها هى المنفعة والصلاح والخير بأعظم ما يستطيع الفرد أو المجموع أن يجنى منها .

ومن أهم حقوق الفرد : حقه بوصفه فرداً فى السلامة والحرية ، فالحرية هى الحق الطبيعى لكل مخلوق بشرى ، أما الرق فهو استثناء لهذه القاعدة .

واللقيط المجهول أصله ترجح حريته على عبودته ، وترجح حالة الحرية عند وجود الشك ، والحر المشكوك فى حريته لا يجبر على إثبات حريته .

١٩ — والحرية — فى الشريعة الاسلامية — معناها قوة التصرف الذاتى والحر لا سيد له إلا الله مالك الأرض ، فالحرية لا يمكن أن تباع أو تشترى . والعبودية التى يختارها المرء على رغبته لا تعترف بها الشريعة قانونا قط ، وعلى هذا تحرم الشريعة جريمة الانتحار .

والحرية فى الملك : المرء أن يقتنى ما يشتهى ، ويصنع بماله ما يريد . لأن متاع الحياة الدنيا جميعه خلق لاستعمال البشر والتفاعه ، ولكن الله مقرر حق الملكية والحيازة ، وضع لهذا الحق حداً ، وأتاح الفرصة لكل امرىء فى معرفة المقدار المخصص له من مصادر الثروة العامة صيانة للنظام الاجتماعى .

٢٠ — وترى الشريعة المستوحاه من القرآن فى كل صرف تبذيرا لا نفع فيه وهو إثم بالنتيجة فالسفه فى نظر الشريعة هو نوع من الخلل العقلى يحجز على كل مبتلى به شرعا ، والشريعة حريصة على الاعتدال والقسط فى كل شىء ، واتباع الوسط فى إنفاق الثروه « الذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا » .

وقد وضعت الضوابط لسبب شرعى هو حماية مقتنى العاجز لعدم أهليته والضوابط على العقود التى يبرمها صغار السن والمتوهون والزمنى والمفاليس ولكل امرىء أن يستعمل حقوقه الخاصة غير مبال بمضايقة الآخرين وضررهم ، وهذا الحق يخضع لمبدأين :

(١) يمنع المرأ من ممارسة حقوقه إذا كان يرجى من ذلك الأضرار المطلق بغيره فى الوقت نفسه لا ينال منفعة شخصية من وراء ذلك .

(٢) يمنع المرأ من ممارسة حقوقه عندما يسبب ذلك ضرراً فاحشا بغيره على حساب منفعته الخاصة ، والمسلم لا يحيد عن نهج مجموعة من القواعد الضابطة لكل ناحية من نواحى حياته لأنها وضعت لصيانة وجوده فى المجتمع وكينونته الروحية .

وترى سانتلانا أن أساس القانون فى الفكر الاسلامى يتمثل فى قاعدتين :

(١) الأبيض لا يسمو على الأسود ، الناس كلهم سواسية أمام الله .

وقد بشر الاسلام بهذه المساواة فى وقت لم يعرف فيها العالم المسيحى شيئا .

(٢) الشريعة توزع العدالة بالقسطاس على الجميع بلا تفضيل تستند على الايمان القويم أساساً ، فعلى المسلمين أن يفوا بالعهود التى يقطعونها على أنفسهم وليس لهم أن تنتقموا عال مسلم آخر مالم يجزهم » .

والشريعة الإسلامية تفسح أوسع المجال لحكيم الإرادة البشرية وتعلق أعظم الأهمية على القصد القانونى لا على النص الحرفى ، وان إرادة البشر كافية مهما كانت لخلق رابطة قانونية ولما كان الشرع الإسلامى يستهدف منفعة المجموع ، فهو بجوهره شريعة تطورية غير جامدة وهى على ما دامت تعتمد على المنطق الجدلى وتستند إلى اللغة ، إنها ليست جامدة ولا تستند إلى مجرد العرف والعادة .

وفى الفقه الحنفى أن القاعدة القانونية ليست بالشىء الجامد الذى لا يقبل التغير فهى تتمثل كل ما يحدث فى المجتمع بصورة عامة وهى تتغير بتغير الظروف والأحوال وقد أدرك العرب بوضوح تام سر هذه المرونة ، وهذا الاستعمال بدون ريب ، فالمجتمعات بوصفها أعضاء حية تعترضها فى حياتها تغيرات مستمرة

والاستحسان هو « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » وذلك عندما يكون هذا الاستحسان ثابتاً موافقاً للنظام العام غير مخالف للأخلاق الحيدة ، أو مضاد لقواعد الشريعة العامة فله إذ ذاك قوة القانون ، لا بل كان الجزء المستتم له .

ومن أخلاقيات الشريعة : أن الإنسان الذى ينال أجراً لا يستحقه هو أولا آثم أمام الله وثانياً مجرم أمام من سلبه أجره ، والمدين الملىء الذى يماطل فى دفع دينه يرتكب إثماً عظيما ويعرض حريته للخطر .

وللجار حقه « إذا استعان بك أعنته وإذا استنصرك نصرته ، وإذا استقرضك أقرضته وإذا افتقر عدت إليه وإذا مرض عدته ، وإن مات تبعته ، وإن أصابه خير هنأته ، وإن أصابته مصيبة عزيته ، ولا تستطل عليه بالبناء فتحجب عنه الريح إلا بإذنه ، ولا تؤذه وأصفح عنه » .

ومن أخلاقيات الشريعة : من يدعي بملكه من مغتصب لا حق له فيه ، إنما يتحرى واجباً أخلاقيا ، وفي بقائه ساكتاً عن مطالبته بحقه يجعل الباغي متمادياً في غيه .

وفي هذا معنى قول الرسول (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً) وإذا كان حق المرء هو منفعته الخاصة وواجبه الأدبي معاً ، فإن لذلك الحق حدوداً معينة بموجب قانون الاخلاق والمصلحة العامة ، فالصلح والتراضي هما مبدأ الأحكام في كل وقت ، وأخذ الثأر ممنوع منعاً باتاً ، والتضييق البدني على المدين مخالف للقانون ، ولا اعتساف في استعمال الحق تماماً (ليس لأحد أن يمارس حقاً له بالدرجة التي تسبب للآخر ضرراً محققاً) .

وللفقهاء المسلمين في هذا الصدد إحساس دقيق مرهف يفوق ما يتصور :

- يمنع أن يخول الادعاء إلى وكيل هو عدو للطرف الذي أقيمت عليه الدعوى .
- يحرم بيع أمة صغيرة السن لرجل بالغ خشية أن يغريها بالفسق .

وترسم الأخلاق والآداب في كل مسألة : « حدود القانون » .

* * *

ويقول سانتلانا : إن المستوى الأدبي الرفيع الذي يسم الجانب الأكبر من الشريعة الإسلامية قد عمل على تطوير وترقية آرائنا المصرية ـ وهنا يمكن فضل هذه الشريعة الباقي على مر العصور ، وقد سمت الشريعة الإسلامية حتى أصبح يستحيل علينا أن نترسم وجه مقارنة بينها وبين قواعد واجراءات القوانين الاقطاعية . وأبرز هذه المعالم كما فهمها سانتلانا هي :

- تحريم الربا بأي شكل كان .
- النفور من كل أنواع المضاربة .
- بطلان أي اتفاق أو عقد غير مؤكد النتيجة .

وعنده أن كل هذه المميزات انبثقت من أصل المبدأ العام : « المساواة » .

وحيث تكون (العدالة) رائد المساواة في كل مرحلة من مراحلها .

ويقول : ان فكرة العدالة التي تسود المعاملات القانونية وصلت إلى أوجهها بفضل فقهاء الاسلام .

إن كل مطلع على فقه الغرب يدرك أن من أحدث نظريات القرن العشرين هى :

(١) نظرية التعسف فى استعمال الحق .

(٢) نظرية الظروف الطارئة .

(٣) نظرية تحمل التبعة ومسئولية عدم التحيز ولكل من هذه النظريات أساس كبير فى الشريعة الاسلامية لا يحتاج إلا إلى الصياغة والبناء (الدكتور السنهورى) .

هذا بالإضافة إلى ما قرره شمس الدين بن القيم الجوزية فى كتابه (أعلام الموقعين) فى الإثبات . وكان ذلك موضع أطروحة دكتوراه محمد فهمى صادق باللغة الفرنسية عام ١٩٢٣ قال ليفى أدلمان : فى هذه الرسالة ما يكفى للاعتقاد بأن التشريع الاسلامى كاف (وحده) لأن يكون تشريعا عاما ، وعلى ضوء كتاب الدكتور صادق فهمى يجب اعتبار الشريعة الإسلامية فى المعاملات مصدراً حيا للقانون المصرى ومناطا للحق فى أدواره المختلفة .

لقد توصل الشاطبى إلى نظرية تسمى فى القوانين الحديثة نظرية « التعسف فى استعمال الحقوق فأثبت بعد تحليل وتفصيل دقيقين أنه يجب منع الفعل المأذون به شرعا إذا لم يقصد منه فاعله إلا الإضرار بالغير وفى هذا الموضوع أيضاً قدم البحث الدكتور محمد فتحى فى أطروحة دكتوراه فى فرنسا عن (مذهب الاعتساف فى استعمال الحق) سنة ١٩١١ .

يقول الدكتور كيهلر العالم القانونى الألمانى : أن الألمان كانوا يتيهون عجبا على غيرهم فى ابتكار نظرية الاعتساف والتشريع لها فى القانون المدنى الألمانى ١٧٨٧م .

أما وقد ظهر بحث الدكتور فتحى وأفاض فى شرح هذا المذهب عند رجال التشريع الإسلامى وبان أن رجال الفقه الإسلامى تكلموا طويلا ابتداء من القرن الثامن الميلادى فإنه يجدر بالعلم القانونى الألمانى أن يترك مجد العمل بهذا المبدأ لأهله الذين عرفوه قبل أن يعرفه الألمان بعشرة قرون ، وأهله هم حملة الشريعة الإسلامية .

• فاندبرغ : لقد وضع الرقيق فى الإسلام قواعد كثيرة تدل على ما انطوى عليه الإسلام من الشعور الأساسى النبيل ففيها تجد من محامد الإسلام ما يناقض كل المناقضة والأساليب التى كانت تتخذها إلى عهد قريب شعوب تدعى أنها تمشى فى طليعة الحضارة .

• فارس الخورى : أودع محمداً شريعته أربعة آلاف مسألة علمية وإجتماعية وتشريعية لم يستطع علماء القانون المنصفون إلا الاعتراف بأنها متفقة مع العلم ومطابقة لأرقى النظم والحقائق العلمية .

• سانتيلانا : فى الفقه الإسلامى ليس ما يكفى المسلمين فى تشريعهم المدنى بل ما يكفى الإنسانية كلها .

• سليم باز : ما فى كتب الفقه الإسلامية ثمرة جهود الألوف من فحول العلماء تشهد على أنه لا يوجد معنى من معانى الأحكام المنشود فيها العدل ، ولا حاجة من حاجات البشر فى التشريع لا تقوم فيه .

• السنهورى : بدراسة الشريعة الإسلامية ومعارضتها على شرائع الغرب نجد فى ذخائر الشريعة الإسلامية من المبادىء والنظريات ما لا يقل مع رقى الصياغة وفى أحكام الصنعة عن أحدث المبادىء والنظريات وأ كثرها تقدما فى الفقه الغربى .

• عبد السلام ذهنى : أن الشريعة الإسلامية مليئة فيما يتعلق بالمعاملات بأصول مدنية غاية فى الدقة والمتانة ولأحكامها فى المعاملات من القدرة والتفوق ما يجعلها يحق فى مستوى واحد مع القوانين المدنية العصرية من حيث الدعائم الأولى لعلم القانون والعلم القانون المقارن .

• على بدوى : إن الشريعة الإسلامية تشمل من مبادىء العقوبة ونظمها مالا يقل فى سعة النطاق وفى تهذيب الفكرة عن أحدث المبادىء والنظم الوضعية ومنها مالم يكن له مثيل فى نظم العقوبات الرومانية ومن هذه النظم (نظام الحسبة) فى الشريعة الإسلامية حتى تكون العقوبات محققة للغاية من تشريعها ونظام العقاب بالتعزير وهو أن يترك تحديد

العقوبة — نوعا ومقداراً — إلى تقدير القاضي تبعا لظروف كل جريمة ولحالة المجرم ونفسيته ودرجة ميله إلى الإجرام وهو نظام تمتاز به الشريعة الإسلامية على الشرائع الأخرى وينادي به كبار أئمة التشريع في العصر الحديث .

• سادسا ثالثا : « إن الشريعة الإسلامية ذات الحدود المرسومة والمبادىء الثابتة لا يمكن إرجاعها أو نسبتها إلى شرائعنا وقوانيننا لأنها شريعة دينية تنافر أفكارنا أصلا وقد يحصل في العادة خلط بين ناحيتين . فالاسلام والمسلمين أو كأي دين آخر له عقائد مخصوصة ينفرد بها .

• لما كان الشرع الإسلامي يستهدف منفعة المجموع فهو بجوهره شريعة تطورية غير جامدة خلافا لشريعتنا في بعض الوجوه . وهي (علم) مادامت تعتمد على المنطق الجدلي (الديالكتي) وتستند إلى اللغة ، أنها ليست جامدة ولا تستند إلى مجرد العرف والعادة .

وقد سمت الشريعة الاسلامية حتى أصبح يستحيل علينا أن نترسم وجه مقارنة بينها وبين قواعد أو إجراءات القوانين الإقطاعية .

• إن المستوى الأدبي الرفيع الذي يضم الجانب الأكبر من الشريعة الإسلامية قد عمل على تطوير وترقية آرائنا العصرية وهنا يمكن فصل هذه الشريعة الباقي على مر العصور .

* * *

يقول : العلامة بيولا كازيلي (مجلة مصر العصرية سنة ١٩٢١م ١٢ ص ١٩٥) أن كان بعض المستشرقين كالأستاذين سنوك هرونجه وجولد زيهر خيل إليه أن مبادىء الشريعة الإسلامية جامدة لا تتطور فذلك يرجع إلى أن هؤلاء المستشرقين ليسوا من رجال القانون فهم ينظرون إلى الشريعة الإسلامية نظرة المؤرخ لا نظرة الفقيه . وإلا فإن رجال القانون ممن درسوا الشريعة الإسلامية يختلفون مع هؤلاء المستشرقين في نظرتهم إلى الشريعة ويكفي أن نشير إلى الفقيه الألماني الكبير كوهلر (kohler) وإلى الأستاذ الإيطالي دلفشيو (vecchio den) عميد كلية الحقوق بروما ، وإلى العميد الأمريكي (ويجمور) Wigmore وإلى كثيرين غيرهم من الفقهاء يشهدون بما انطوت عليه الشريعة

الإسلامية من مرونة وقابلية للتطور ويضعونها إلى جانب القانون الرومانى والقانون الانجليزى إحدى الشرائع الأساسية الثلاث التى سادت وما تزال تسود العالم .

• أشار العلامة لامبير فى المؤتمر الدولى للقانون المقارن (لاهاى ١٩٣٢ إلى التقدير الكبير للشريعة الإسلامية الذى بدأ يسود فقهاء أوربا وأمريكا فى العصر الحاضر (مجلة القانون والاقتصاد السنة ٢/م٥ القسم الأفرنجى من ص ٣٠١ — ٤٠٢) .

* * *

الشريعة والفكر الغربى

تتمثل معالم الخلاف بين مفهوم الشريعة الاسلامية والقانون الغربى فى قاعدة عامة أساسية هى مصدر تعارض قوانين الغرب مع الشريعة الإسلامية تلك هى : « القيم الأساسية لطبائع وعرف وتقاليد وأخلاق الفكر الإسلامى » فى عدة مسائل هامة :

(١) جرائم الزنا وهتك العرض : تقضى القوانين الأوربية بعدم توقيع العقوبة على الزانية إذا كانت سنها ١٨ سنة فصاعدا وحدثت الجريمة برضاها وكانت غير متزوجة أو متزوجة ولم يرفع زوجها الدعوى عليها .

(٢) لا توقع عقوبة على الزانى إذا زنى بامرأة غير متزوجة برضاها أو زنى بامرأة متزوجة برضاها ولم يرفع زوجها الدعوى . وكان الزانى غير متزوج .

(٣) لا توقع عقوبة على الزانى المتزوج فى الحالات السابقة إذا ارتكب جريمة فى غير منزل الزوجية ولم ترفع زوجه الدعوى .

(٤) لا توقع عقوبة على هاتك العرض إذا كان من هتك عرضه ذكرا كان أو أنثى قد بلغ ثمانى عشرة ووقعت الجريمة برضاه . (الشذوذ الجنسى) .

(٥) زنا الزوجة نفسه لا عقوبة له قط مادام قد ارتكب برضاء الزوج أو بعلمه .

(٦) مسائل العرض ، مسائل الخمر ، السرقة والزنا واللواط الذين يقعان برضاء الطرفين لا عقوبة عليهما وزنا الزوجة نفسه لا عقوبة فيه مادام قد وقع برضا الزوج .

وعن قانون العقوبات الفرنسى اعتمدت معظم القوانين الأوربية والأمريكية .

والمعروف أن القوانين تستمد موادها الخاصة بهذه الجرائم من تقاليد الشعب وعرفه الخلقي ومقاييسه للرذيلة والفضيلة . وهذه القوانين تعبر تعبيرا صادقا عن تقاليد الغرب وأهله وعرفهم الخلقي ومقاييسهم للفضيلة والرذيلة ونظرهم للأمور وفي مقدمتها :

• موافقة مجلس الكنائس الإنجليزية على التوصية باعتبار الشذوذ الجنسي عملا مشروعا لا يعاقب عليه القانون وقاد الحملة كبير أساقفة كانتربري (جوفري فيشر) ١٩٦٥ .

وقد أدخل المستعمر هذه القوانين في العالم الإسلامي لتشيع الفاحشة والفجور والانحلال في المجتمع توطئة للقضاء عليه أخلاقيا وسياسيا .

ولا شك قصد الإسلام بحد الزنا أن يكون هو الحد الأقصى للعقوبة ووضع دونه عقوبات كثيرة منها التعزير ، واشترط لتوقيع الحد الأقصى (الجلد) شروط كثيرة يندر توافرها وفي جريمة السرقة وقطع اليد لا بد من توافر شروط يندر توافرها في حادث ما من حوادث السرقة .

وكذلك عقوبة الاعدام وعقوبة الجلد فهما مقررتان في مختلف الشرائع . ومطبقان في جرائم تقل كثيرا عن جرائم الزنا وهتك العرض واللواط .

• • •

ويمكن بالجملة إبراز ملامح الشريعة الاسلامية على هذا النحو :

(١) العبرة في الشريعة الاسلامية بالارادة الظاهرة لا بالإرادة الباطنة ومن هنا يدقق الفقهاء في كثير المواطن في تحديد معاني الألفاظ التي تصدر من الشخص ويرتبون على اختلافها اختلافا في الحكم وهم في ذلك ليسوا متنطعين بضمون المعنى للفظ ، كما يتوهم البعض ، بل هم يلتمسون من وراء ذلك أن يقفوا عند الارادة الظاهرة التي يدل عليها اللفظ المستعمل ، حفظا لثبات المعاملات واستقرارها ، ولا يجرون وراء النيات المستترة والضمائر الخفية مما لا يمكن معه ضبط التعامل وكذلك نجد معايير الشريعة الاسلامية معايير مادية تنزل عند المألوف المتعارف عند الناس[1] .

---

(١) الدكتور عبد الرازق السنهوري .

(٢) تجمع الشريعة الاسلامية بين عنصرى الاستقرار والتطور وتوفق بينهما توفيقا خفيا ، فبينما نجد فى هذه الشريعة نصوصا تنزل إلى التفصيلات وتنأى عن التأويل والتغيير والتبديل ، كنصوص المواريث والحدود والكفارات نرى نصوصا أخرى تبيح للمشرع أن يبتدع أحكاما فى غير الحالات التى جاءت بها النصوص القطعية مادام الأمر مسألة عامة للمسلمين ، وأظهر مثل لهذه النصوص المرخصة : المصالح المرسلة والاستحسان بالضرورة وقياس مالم يرد فيه نص على ماورد فيه ، ولعل الشريعة الاسلامية هى الشريعة الوحيدة فى الدنيا التى تطورت بوسائل داخلية دون أن تستعير نصا من خارج نصوصها أو حكما غير مستنبط من أحكامها ، وكل القوانين والشرائع تطورت بوسائل خارجية ماعدا الشريعة الاسلامية[١] .

(٣) الشريعة هى ما شرعه الله لعباده من الدين والأحكام فهى فى الاسلام تشمل كل ماجاء فى القرآن وعن الرسول من ناحية ما يجب أن يعتقد فى الله وذاته وصفاته وصلته بالعالم وإحلال البيع وتحريم الربا وتهذيب المرء لنفسه وأولاده وما يجب أن يكون عليه من سلوك (عقائد ومعاملات وعبادات وأخلاق) أما الفقه فهو العلم بأن أحكام الشريعة التى تتناول أحكام الانسان وتصرفاته سواء فى العبادات والمعاملات فهو مستنبط بالرأى والاجتهاد[٢] .

(٤) استنبطت الأحكام الفقهية لتسهل تطبيق مبادىء القرآن الشرعية على مسائل وأوضاع قانونية معينة ، وقد طبعت الشريعة بطابع العموميات دون التفاصيل لتوفير حصانة ضرورية ضد الجمود القانونى والاجتماعى فإن الشارع سبحانه لم يقصد أن يشمل قانون الاسلام جميع المواقف الطارئة والمحتملة . أنه رسم الاطار العام والحدود الأخلاقية التى ينبغى أن أتطور المجتمع فى نطاقها ، تاركا للأجيال المتأخرة حرية اتخاذ القرارات المناسبة حيال العدد الضخم من المواقف القانونية المحتملة على أن يجرى اتخاذ القرارات على ضوء القانون المقدس وحسب متطلبات العصر وتغير الظروف الاجتماعية[٣] .

---

(١) الدكتور مختار القاضى .
(٢ و ٣) محمد أسد : ليوبولد فايس .

(٤)
الدين

مفهوم « الدين » فى الفكر العربى الإسلامى يحمل معنى الصلة بين « الله والكون والإنسان » وفيه جماع « العقيدة والشريعة والأخلاق » ، والرباط الوثيق بين المجتمع والحياة والحضارة ، وفيه الالتقاء مع الاقتصاد والقانون والسياسة .

وقوام « الدين » فى الفكر العربى الاسلامى : التوحيد وسيادة الانسان تحت حكم الله . والتقاء القيم الروحية مع القيم المادية ، ولقاء القلب والعقل ، والدنيا والآخرة . وجوهر الأديان فى مفهوم الفكر العربى الإسلامى واحد لا يتغير وإنما نشأت الاختلافات الظاهرة بين الأديان من الانحراف عن أساس الدين بمرور الزمن — والدين واحد على لسان جميع الانبياء والرسل « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

« الأديان عقيدة وشريعة أو معرفة وطاعة » .

ترتبط العبادات (الأعمال البدنية فى الأديان) بالنيات والهيئات النفسية .

ويمثل الدين نظاماً اجتماعيا لطائفة من الناس يؤلف بينها مفهوم الإيمان بقوة عليا تربط

بين الإنسان والكون . هى الله الواحد . والدين فى مفهوم الإسلام : وحى من الله إلى أنبيائه الذين يختارهم من عباده ويرسلهم أئمة يهتدون بأمره .

وقد قامت البشرية على أصل راسخ من غريزة التدين ، بحسبان أن العالم مجموعة متناسقة تسودها قوة مدبرة حكيمة عادلة . وان الحياة الدنيا صائرة إلى غاية المسئولية والمجازاة ومن هنا يكون المهيمن على عمل الإنسان من داخل الإنسان هو الله فهو بهذا أداة تهذيبية الجماعة والتأثير فى الحياة الانسانية الواقعة .

• وقد رافق الدين الجماعة البشرية منذ نشأتها ولم تخل جماعة بشرية من دين يلائم طباعها ويوفق بينها ، فهو ظاهرة اجتماعية وحاجة روحية وعقلية .

+ وقد تدرجت البشرية من معتقد ساذج إلى معتقد ناضج . واضطربت بين الوثنية والتوحيد ، وعلقت بفكرة الدين طائفة من الخرافات والأساطير ، وغلبت على مفهوم الدين انحرافات وطقوس ولكنها لم تستطع أن تطفىء فكرة التوحيد التى ظلت جوهر مفهوم الأديان السماوية وآخرها الاسلام . والتدين جزء من الطبيعة البشرية والإنسان لا يستطيع أن يعيش بغير دين من نوع ما . والدين فى المجتمع الانسانى يمثل ضرورة لا غنى عنها فهو رسالة الحياة ومصدر النظام والتوجيه إلى أنبل ما فى الحياة من معنويات وفضائل « طه الهاشمى » .

(١) قوام الدين : توحيد الله وإعلاؤه عن الشريك والشبيه وشجب عبادة الأصنام والاتجاه إلى الاعتقاد بوجود الله عن طريق التأمل والبصيرة والعقل والدليل . وجميع الأديان تؤمن بقوة عليا مسيطرة ويتسم الاسلام بالموازنة بين الجانب الروحى والمادى .

(٢) كان أبرز ما جاءت به الأديان السماوية : توجيه الانسان إلى الجوانب الاجتماعية الفعالة الايجابية وكان يقتصر فى نظرته الدينية إلى الغيب — فنظمت له العلاقات الاجتماعية فيما يتصل بأمور الناس ونفعهم ، مع التأكيد على الجانب الأخلاقى بحسبانه أساس الصلة بين الأفراد وأساس المجتمع السليم . وإقرار الصلات بين الجماعات البشرية والأمن

والتواصل القائم على الألفة والأخوة بين المجتمعات المتجاورة . والتأكيد على نظام متماسك من العبادات والمعاملات يكون نطاقاً حول المجتمع وزاجراً عن الهجوم على المجتمع . وبذلك نقلت المجتمع الإنساني من الفوضى إلى النظام ومن الاضطراب إلى الاستقرار ومن التغالب والصراع إلى التعاون ، ومن الخيال النظرى إلى الواقع العملي ومن الخرافة إلى الحقيقة[1] .

(٣) تتلاقى الأديان فى مثلها العليا وقواعد الأخلاق فيها ، لأن مصدرها جميعها واحد.

(٤) لا يمكن تلاشى فطرة التدين فى الإنسان . بل أن هذا الميل يأخذ فى النمو رويداً رويداً كلما اتسع مفهوم الإنسانية فى الحضارة . وفطرة التدين ستلازم الانسان ما دام له عقل يعقل به القبح والجمال .

(٥) من أهم دعائم (الدين) ما أثبته العلم الحديث ــ مطابقاً لرأى الأديان ــ من أن وراء هذا العالم المادى عالما روحيا أرقى منه ستنتهى إليه النفوس بعد الموت[2] .

* * *

ظاهرة الأديان ظاهرة طبيعية فى البشرية : يؤيد ذلك قول بلوتارك (فى القرن الأول للميلاد) : من الممكن أن تجد مدناً بلا أسوار ، وبلا ملوك وبلا ثروة وبلا آداب وبلا مسارح ولكن لم ير إنسان قط مدينة بلا معبد أو لا تمارس العبادة .

ويقول ماركس مولر : ان الدين قوة من قوى النفس وخاصة من خواصها وان البشر بتأثير هذه القوة وبأسماء ورموز مختلفة متعددة ، تأهب لادراك الأسرار الغامضة ، وأن فكرة التعبد من الغرائز البشرية التى فطر عليها الإنسان منذ نشأته الأولى .

ويقول بنيامين كونستان : ان الدين من العوامل التى سيطرت على البشر وان التحسس الدينى من الخواص اللازمة لطبائعها الراسخة ومن المستحيل أن يتصور ماهية الإنسان دون أن يتبادر إلى ذهننا فكرة الدين

(١ و٢) من الدكتور عمر فروخ وفريد وجدى .

ويعتبر علماء الاجماع « الدين » من أهم القواعد التى قام عليها بناء المجتمع البشرى ، ولم يذكر التاريخ أن أناساً عاشوا دون أن يدينوا بدين .

ويقول تايلور : ان الشعوب البدائية مهما انحرط ادرا كها فإن لها شكلا من دين .

وقال سنوندر بلوم فى كتابه : مختصر تاريخ الأديان : لم يعثر فى أى مكان على قبيلة أو شعب ، ليس له طقوس مقدسة أو أنه لم يؤمن بكائنات عليا . وان الذين ادعوا بوجود شعوب وقبائل لا تدين بدين إنما استندوا فى دعواهم إلى ملاحظات غير صحيحة .

ويقول الأب فنتورى : يتجلى من الوثائق ما كان للدين من سلطان عند الأقوام المتحضرة القديمة كالسوريين والبابليين والهنود والصينيين .

ويقول كاروا : ان قواعد الديانة الطبيعية هى الاعتقاد بوجود اله مختار خلق الكائنات وحاطها بعناية ، وهو متميز عن العوالم الكونية وعن النوع الانسانى والاعتقاد بوجود روح فى جسم الإنسان متصفة بالذكاء والحرية .

ويقول أرنست رينان : من الممكن أن يضمحل ويتلاشى كل شىء نحبه وكل شىء نعده من ملاذ الحياة ونعيمها ، ومن الممكن أن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة ، ولكن يستحيل أن ينمحى (التدين) أو يتلاشى بل سيبقى إلى الأبد حجة ناطقة على بطلان المذهب المادى الذى يود أن يحصر الفكر الانسانى فى المضايق الدنيئة للحياة الطبيعية .

ويرى فريد وجدى أن الدين ليس فلسفة ولا فنهاً ولا علماً ، وإنما هو ميل روحانى فى النفس للخلاص من أسر المادة الأرضية والاتجاه إلى الإنسانية . وان هذا الميل الروحانى فطرة مما فطر الله عليها كل نفس إنسانية وما تزال تزيدها العلم قوة وظهوراً ولا يعقل أن دوراً من أدوار الاجتماع ولا حالا من أحوال التقدم الصناعى يلاشى هذه الفكرة .

ويرى علماء الاجتماع المحدثين عدم جواز نجاح مؤسسة تستند إلى الكذب والزيف ، واستمرارها ودوامها وقتاً طويلا بحيث تظل فى حيوية عظمى ، وعندهم أن الأديان ظاهرة طبيعية ولو لا ذلك لاعترضت سبيلها مقاومة قاهرة يتعذر التغلب عليها . وان فى العقل ميلا إلى التوحيد فهو يطلب دائما الوحدة وراء التنوع .

والدين فى مفهوم الفكر العربى الإسلامى « اعتقاد » وفى نظرة الغرب « وضع اجتماعى » .

الدين والفكر الغربي

يختلف « مفهوم الدين » بين الفكرين الإسلامي والغربي باختلاف العوامل التاريخية لكل من الفكرين :

والتعريف الذي وضعه الفكر الغربي للدين لا يمكن أن ينطبق على الاسلام كدين . ورجل الدين في الفرنسية يوصف بأنه Religuieux ومعنى هذا الوصف أنه لا يصلح لفهم أمور المعاش بسبب انقطاعه عن صحبة الناس .

فالفكر الاسلامي لا يعترف بكلمة رجل دين وليس في الإسلام طبقة كهنوتية ولا مراسم معينة تفرض نفوذها على العلاقة بين الله والإنسان .

وكل مسلم من حقه أن يعرف أصول الدين . والمتخصصون في هذه الدراسات هم علماء دين لا رجال الدين بحسبانهم قادرون على بحث دقائق أمور العقائد أو الشرائع أو الأخلاق وهي المقومات الأساسية الاسلام .

والإسلام ليس دينا بمعنى اللاهوت فقط ، ولكنه نظام مجتمع ، وهو دين ومجتمع ومنهج كامل للحياة الانسانية والمجتمع .

ولم يقف الاسلام أمام الحضارة والعلم والمدنية ، بل هو باعثها وقوامها وأداتها . فالحضارة الاسلامية تنبع من مفاهيم الاسلام ولا تنفصل عنه ، ولذلك فإنه لم يحدث أي صراع بين مفاهيم الاسلام وبين مفاهيم الحضارة والمدنية والعلم وكل الكشوف العلمية الإسلامية وفي مقدمتها المنهج التجريبي قامت في حضانة الاسلام نفسه وبتوجيهه . هذا هذا المنهج التجريبي الذي تسلمته أوربا من المسلمين وأقامت عليه الحضارة الحديثة .

ولم يحدث في تاريخ الاسلام اضطهاد للعلماء أو الفلاسفة أو الباحثين ، وكل ما وقع من اضطهاد لم يكن مصدر الرأي أو الفكر وإنما كان مصدره شيئا آخراً ربما كانت السياسة أو الخلاف في أمور الحكم أو الاتهام في مجال نظام الدولة . ولم يضطهد مفكر مسلم

واحد على خلاف فى الرأى أو الاتهام بالانحراف عن مفاهيم أساسية إلا إذا كان ذلك متصلا بتآمر سياسى أو فى محاولة اتصال بدولة أجنبية أو انتقاص من قدر حاكم (راجع وقائع تاريخ الحلاج والسهروردى وابن رشد) .

أما بالنسبة للغرب فقد كانت تجربته مع الدين مختلفة أشد الاختلاف ولذلك فإن نظرته إليه وموقفه منه ، هذا الموقف المتمثل فى آراء نيتشه وماركس وفرويد ودوركايم إنما كان يستمد مقوماته من الخلاف بين العلم والكنيسة ، أو مفهوم المسيحية الغربية المختلف عن مفهوم المسيحية الشرقية المنزلة ، حين ارتبط الفكر الوثنى الإغريقى والقانون الرومانى بالمسيحية وأقام ذلك النتاج الفكرى الذى رسم منهج الحياة العقلية والروحية والاجتماعية فى أوربا تسعة قرون .

* * *

يقول الدكتور أمير بقطر ، بعد سقوط الدولة الرومانية ظلت الكنيسة تسعة قرون تسيطر على العقول والأفكار . وكانت البابوية وأعوانها من كرادلة وأساقفة وكهان ورهبان وراهبات يخضعون الملوك والأباطرة ، وحبست الكنيسة العلوم فى الأديرة وحرمت على الرهبان إخراج الكتب والطروس المخطوطة من صوامعهم ، وحظرت على الشعب قراءة الكتاب المقدس .

ويقول العلامة درابر : لقد دخلت الوثنية فى النصرانية بتأثير من كانوا يتقلدوا وظائف خطيرة ومناصب عالية فى الدولة الرومية ، وبلغت النصرانية من القوة بحيث ولت « قسطنطين » الملك ولكنها لم تتمكن من قطع دابر الوثنية . كانوا يعتقدون أن الديانة الجديدة ستزدهر إذا طعمت ونقحت بالعقائد الوثنية القديمة . وكانت نتيجتها أن اختلطت مبادئها ونشأ من ذلك « دين جديد » تتجلى فيه النصرانية والوثنية سواء بسواء ومن هنا يختلف الإسلام عن النصرانية إذ قضى (أى الاسلام) على منافسة الوثنية قضاء تاماً ونشر عقائده خالصة . والمسيحية ككل دين منزل عقيدة وشريعة ، وإن كانت المسيحية لم تأت تفصيلات تشريعية فذلك لأن شريعتها الأساسية كانت « التوراة » مع التعديلات التى نزلت على عيسى ، ولكن الذى حدث بالفعل ، وعلى الرغم من النفوذ الضخم الذى

زاويته الكنيسة فى أوربا فى العصور الوسطى كان الذى يحكم هو القانون الرومانى وكان من رأى الامبراطور قسطنطين لمصلحته الشخصية ولمصلحة الحزبين المتنافسين (النصرانى والوثنى) أن يوحدهما ويؤلف بينهما[١] .

* * *

ومن هنا كانت نظرة الفكر الأوربى إلى المسيحية فى أوائل النهضة حيث وقفت الكنيسة والأمراء والاقطاع أمام أضواء العلم الذى كسبتها أوربا من الحضارة الاسلامية عن طريق الأندلس نتيجة لآراء وأفكار ابن سينا والغزالى وابن رشد التى اقتبستها مدارس أوربا المسيحية من القرن الثانى عشر الميلادى إلى القرن السادس عشر ، هذه الأفكار التى أحدثت تطورات عميقة فى الفلسفة واللاهوت والأخلاق فى الفكر الغربى والمسيحى . والاضافة إلى المنهج التجريبى الاسلامى ، مما كان مصدراً أساسياً لقيام الحضارة الغربية الحديثة . ومن هنا كانت الثورة على الدين ورجاله ، حتى أن النهضة الأوربية تمثل عند بعض المفكرين ثورة على الكنيسة من أجل حق الانسان فى التفكير والحياة وحرية الرأى .

وقد بدأ تاريخ الفكر الأوربى فى أوائل القرن الثالث عشر الميلادى مشحونا بالمصادمات ومظاهر الطغيان التى تكررت فى قتل الرجال والنساء وإحراق الجثث البشرية والمدن وتخريبها وإباحة السلب والنهب وقيام محاكم التفتيش وإحراق جثث ملايين من النساء والرجال باسم الدين ، ثم كان الخلاف بين الكاثوليك والبروتستانت مشعلا لمعارك أخرى أخطرها معركة سانت بارتلمى ، من شأن كل هذا أن أعطى للدين مفهوما مظلما موحشا ظل يعيش فى أعماق الفكر الأوربى ، ويسيطر على كل مفكريه كنوع من التحدى دون إنطلاق الحضارة .

ومن هنا فإن مفهوم الدين فى الفكر الغربى (بشقيه) بدأ من ذلك الوقت مختلفا أشد الاختلاف عن مفهوم الدين فى الفكر العربى الاسلامى .

---

(١) من درابر بتصرف .

ومن هنا كان اتجاه الفكر الأوربي كنقطة تحول إلى الايمان بالانسان سيداً للكون وبديلا عن الايمان بالله ثم كانت نزعات الالحاد والعلمانية وبين الطبيعة وعشرات من المذاهب العقائدية والأيدلوجيات السياسية والاجتماعية ومحاولة قيام نظام أخلاق منفصل عن الدين .

وقد ألقت هذه المعارك والفلسفات والنظرات ظلها على الفكر الاسلامي العربي منذ بدأ حركة الاستعمار الغربي الذى حملت معها هذه المفاهيم كجزء من مخططها للقضاء على قوة الدين فى مفهوم الفكر الاسلامي العربي وعالم الاسلام كسلاح لتركيز السيطرة وتمكين نفوذ الاستعمار .

ومن خلال معركة الدين فى أوربا نشأت شبهة القول بأن الدين يتعارض مع النظر العقلي ، وهى شبهة لها مجالها الحقيقي فى واقع الفكر الغربي — بينما لا تجد لها أى عامل من عوامل الحياة فى الفكر العربي الاسلامي .

ومن هنا أيضا ذاعت الدعوات التى حملها كثير ممن درسوا هذا الصراع بين الغرب والدين وهى اتهام الدين بأنه تأخر وانحطاط ، وأن الوسيلة الوحيدة للارتقاء والتقدم هى الانسلاخ من الدين وإبعاده عن مجال الحياة وإلغاء سيطرته على أى مفهوم من مفاهيم الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وقد ظلت هذه الشبهة تسرى كالنار فى الهشيم فى دعوات بعض الموالين للثقافات الغربية فى العالم العربي وتتصل بكثير من مناهج الدراسة والجامعات والبحث والصحافة .

وإذا كانت القومية فى أوربا قد قامت على إنقاض فكرة الدين ، فقد حاولت أيضا هذه النظرة أن تلقى ظلها على الاسلام ، بينما تقف مقومات الاسلام ومفاهيمه موقفا بعيداً عن العداء والصدام بل هى جامع لهذه الأطراف جميعا : الدين والعلم والدين والقومية بحسبان أن الاسلام يقوم أساساً على الوسطية والتكامل الذى تلتقى فيه المفاهيم المختلفة فى توازن وتقارب .

يختلف مفهوم « الدين » بين الفكر العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي في نقاط عديدة هامة يختلف من حيث الفارق بين المسيحية الغربية (التي ليست هي المسيحية الشرقية السمحة) وبين الإسلام ، من حيث المسيحية وصايا ولاهوت وروحية وعبادة ومن حيث أن الإسلام نظام كامل قوامه : دين ودنيا وحضارة ومجتمع . ويختلف من حيث الصلة القائمة بين المسيحية الغربية وبين الوثنية الإغريقية هذه الصلة تتمثل في المفاهيم الوثنية الاغريقية والقانون الروماني التي ارتبطت بإطار المسيحية .

ويصف الدكتور أنيس فريحه مفهوم المسيحية في الفكر الغربي على هذا النحو :

عندما أظل الغرب على الشرق ، أطل عليه بأشكال مختلفة ، ولكن الشكل الرئيسي الماثل كان « المسيحية » ولكن مسيحية تختلف كثيرا عن مسيحية الأقليات التي أخضعها العرب وضموا ديارها إلى الرقعة الإسلامية » .

وكان للنهضة الأوربية (الرينسانس) أثرها في تطور مفهوم الدين فقد بدأ الصراع متصلا بين الكنيسة وبين حركة العلم الحديث ، ورأى العلم أن يتجاوز مفهوم الدين ومنطق الكنيسة حتى يستطيع أن يحقق قدرته وينمي حركته بعد أن أحس بأنهما — الدين والكنيسة — يقفان في سبيل النهضة . وكان للكنيسة أن تمادى الدين وتحاربه ، ومن هنا فقد بلغ التحدي بالنهضة والعلم مداها في شجب الدين وبناء فلسفة فكرية خارج نطاقه ، إنصلت أول الأمر بعبادة الطبيعة ، ثم عبادة العقل ، ثم عبادة الإنسان .

وقد خلق هذا الاتجاه تيارات عدة : الوثنية والالحاد والمادية والعلمانية .

وانتهى الفكر الغربي إلى الجمع بين الالحاد في التفكير والوثنية في السلوك .

* * *

١ — الوثنية

كان التراث الاغريقي والروماني مصدراً أساسيا للفكر الغربي والحضارة الغربية ، في مجال الإلهيات .

ويصف الدكتور أنيس فريحه مفهوم الدين في التراث الاغريقي فيقول :

« لم يشعر اليوناني أنه أمام ربه عبد ذليل في حاجة إلى الرحمة والشفقة ، بل ظل سيد نفسه متغطرساً موقنا أنه سيد الأرض ، وأن الحياة تهب له ولعبقريته ، لم ير في الكون قوة تسحقه ، ونظرة الاغريق إلى آلهتهم ، فإنهم تخيلوها آلهة تسرح وتمرح على جبل أولمبوس ، يتصرفون — أي الآلهة — تصرف البشر ، يحبون ويكرهون ويقتتلون ويسرقون ويختطفون نساء بعضهم بعضا . ولذا لم يستول على خاصة الاغريق خوف ولا رهبة ولا جود أمام هذه الآلهة .

٢ — وفي مجال العقليات : « إجلال العقل وإجلاله مرتبة قدسية ، والايمان بعظمة مقدرات العقل ، كما قدس الاغريق الجسد وجماله ، وكان انصرافه في الدرجة الأولى إلى الحياة الدنيا ، فكان عنده الغناء والرقص والتمثيل والتصوير والنحت » .

وفي هذين المفهومين ، الاغريقين ، اللذين ورثهما الفكر الغربي كأساس لمفهوم الدين بعد أن تحى المسيحية ، يختلف الفكر الاسلامي معه اختلافا جذريا .

ففي الاسلام إله واحد ، والانسان سيد الكون تحت حكم الله ، والعقل له مكانته ولكن ليس وحده أداة المعرفة ، وليس هناك قداسة للجسد ، ولكن هناك توازن بين الروح والجسد ، والعقل ، والقلب ، والدنيا والآخرة .

٢ — الإلحاد

مفهوم الالحاد هو إنكار الخالق والتصور القائم على أساس قيام الوجود بنفسه مستغنيا بقواه الذاتية عن مدبر حكيم فوق عالم المادة : وهو ما دعا إليه في القرن السابع قبل الميلاد الفليسوف اليوناني طاليس وتتلمذ له وقال برأيه : ديموكريت ولوسيب وهيرافيلد .

ثم تجددت المعركة بعد عصر النهضة فى أوربا ونشبت بين الإلحاد والدين فى القرن السادس عشر الميلادى « معركة استخدم فيها رجال الدين من أول عهدهم بها ما كان لهم من سلطان على الحكومات والعامة فأسرفوا فى البطش بخصومهم لا بقوة الدليل ولكن بقوة الحديد والنار . وفى هذه الأثناء كان العلم الطبيعى يؤتى ثمراته عن استكشاف المجهولات وترقية الصناعات ويعمل على تعدين الحياة البشرية تعديناً رفعها عن المستوى الأول ، فشعر الناس بفارق جسيم بين ما انتهوا إليه وبين ما كانوا عليه ، فانتهز الإلحاد هذه الفرصة وازداد فى مهاجمة الأديان » . ومن هنا فإن علوم الطبيعة والكيمياء والتاريخ والفلسفة لم تدع فى الأديان مذهباً مقرراً إلا أوسعته نقداً على أساليبها ونقضته من أساسه .

ويرجع كثير من الباحثين ظهور فكرة الإلحاد إلى :

(١) رد الفعل الذى حدث للمفكرين ورجال النهضة فى القرون السابقة نتيجة لاضطهاد رجال الكنيسة لهم .

(٢) جمود المسيحية (الغربية) التى لم تعد تتفق مع الحياة الحديثة .

(٣) الخرافات المتفشية فى كثير من رجال الكنيسة كالاعتراف ، وبيع صكوك الغفران .

(٤) مناهضة رجال الدين للعلم ووقوفهم أمام الحركات التحررية التى تنادى ، بحقوق المظلومين والفلاحين والعمال .

(٥) التشابه الشديد إلى درجة المساواة والاتحاد بين (الوثنية والنصرانية) كالتثليث والصلب والعمودية والفداء ، مما هو موجود فى ديانات الفرس واليونان والرومان .

(٦) تعذر فهم المسيحية (الغربية) فى ضوء العقل ودعوتها لأصحابها بالاستسلام الأعمى والإيمان دون تفكير .

(٧) الدعوة إلى الرهبانية باسم الدين وهى مناهضة للفطرة الإنسانية ، وذلك بترك الدنيا وتعذيب الجسد واعتبار طيبات الحياة أغلال وقيود .

---

(١) بتصرف من محمد فريد وجدى .

(٨) تصور الكنيسة في أغلب الأديان للإله تصوراً بعيداً عن العقل والمنطق فهي في رأيها إله بشرى بشكل في أجساد البشر، خاص بقبيل من الناس، محب للدماء، محب لعذاب الناس وفناء أجسادهم .

(٩) تعقيد أصول العبادة : الرموز والطقوس والشارات وقيام الوساطة بين الله والعبد[١] .

وهنا يبدو مدى الفارق البعيد بين مفهوم الفكر الإسلامي ومفهوم الفكر الغربي وتحدياته ، فالإسلام يقدم صورة (للإله) أسمى ما يمكن أن يدركه عقل علمي عن الكمال الإلهي مع بساطة وتجريد مطلق من ملابسات المادة واستيعاب كامل هو سر الفطرة .

وقد أطلق الإسلام «الدين» من كل ما ألصقه به المجسمة والمشبهة ، وجرد محيط العبادة من التماثيل والصور والرموز وجعل الأرض كلها مكانا للعبادة وأعاد إلى الطبيعة قيمتها كمحراب دائم للصلاة ، وجعل روح الدين في الشارع والسوق ، كالمسجد ، ففي السوق والشارع عبادة عملية وفي المسجد عبادة نظرية . ولم يجعل الإسلام طبقة معينة تحتكر شؤون الدين وتلبس زيا خاصاً ، بل حتم على جميع معتنقيه أن يكونوا علماء به .

٣ — المادية

وفي مواجهة مفاهيم الأديان المنزلة ، والقائمة على الإيمان بالله خالق كل شيء ، ظهرت نظرية المادية التي تقول بأن المادة أزلية أبدية والنزعة المادية تصور الانسان أنه خلق من العدم ، وصائر إلى العدم ، وأن الانسان حياته المحدودة ، لا سلطان عليه إلا نفسه ، فينبغي أن يسارع قبل انتهاء أجله إلى إلتماس كل رغباته وأهوائه . والمادية تربط بين الإلحاد والإباحة معا ، أي بين الفكر والمجتمع ، ويقول لانجه في كتابه تاريخ المادية : أن المادية اشتبكت في صراع حاد مع العقائد القديمة منذ ظهور أول المذاهب الفلسفية التي تدعو إليها ، ذلك لأن الأفكار الدينية الوثنية التي كانت سائدة في الشرق القديم وفي العقائد اليونانية المختلفة كانت خليطا مضطربا غامضا .

---

(١) بتصرف عن العلامة محمد فريد وجدى

ويصور برتراند رسل مفهوم المادية فيقول : أنه ليس وراء نشأة الإنسان غاية أو تدبيراً ، أن نشأته وحياته وآماله ومخاوفه وعواطفه وعقائده ليست إلا نتيجة لإجماع ذرات جسمة عن طريق المصادفة .

وقد واجه كثير من الباحثين مفهوم المادية على نحو علمى :

• فالقول بالمادية المطلقة يستتبع القول بأن المادة أزلية أبدية وأنها كاملة غير متطورة وهذا ما يتنافى مع القوانين العلمية ، كما يستلزم إنكار العقل إذ هو غير مادى ، والحتمية تقتضى وجود نظام فى المادة ، هو نفسه دليل على وجود قوانين تحكم حركة المادة التى قلنا أنها ثابتة لأنها كاملة ، والقوانين عبارة عن علاقات عقلية لا تضعها المادة لنفسها ، لأنها غير عاقلة . والحتمية تستلزم أن المادة تسير وفق غاية مرسومة . والغاية توضع قبل أن يوجد الشيء الذى تحققها ، فالنحات قبل أن يعمل أزميله فى قطعة الحجر يكون قد رسم لنفسه الغاية التى يبتغيها من عمله ، فالغاية إذن سابقة على وجود الشيء وهى فكرة عقلية تحكم المادة وتوجهها فهى إذن يستلزم وجود قوة روحية عاقلة[1] .

٤ — الميتافيزيقا

وظهرت الفلسفات القائلة بخرافة الميتافيزيقيا — أو ماوراء الطبيعة .

والميتافيزيقيا اصطلاحا هى مجموعة العبارات التى تتحدث عن كائنات لا ترمز إلى شيء عما يقع عليه حواس الإنسان فعلا أو مكانا ، أو كائنات لا تقع تحت الحس والفيزيقيا : هى كتاب الطبيعة (الفيزياء) والميتافيزيقا هى ما بعد الطبيعة أو اللاهوت : أى العلم الذى يشرح طبيعة الله أو (المطلق) أى الله ويتصل اتجاه دعاة انكار ما وراء الطبيعة إلى نفس العوامل التى تحكم الفكر المادى الخالص الذى لا يعترف بعالم آخر وراء المحسوس وهو عالم باتت تؤكده الأبحاث العلمية البحتة ولا ينكره إلا فلاسفة النظرية المادية أما العلماء التجريبيون فقد أصبحوا مقتنعين به وذلك عن طريقين (١) عن طريق تفتيت الذرة نفسها (٢) وعن طريق دراسات الكون والكواكب .

* * *

---

(١) عن رأى الباحث عبد الحميد عبد الرحيم بتصرف .

٥ — العلمانية

نشأت فكرة العلمانية فى أوربا خلال الصراع الدائر منذ القرن السادس عشر بين الكاثوليك والبروتستانت من جهة وبين ملوك أوربا والكرسى البابوى من جهة أخرى .

فعندما ظهرت الدعوة البروتستانية فى أوربا (ولا سيما فرنسا) راح الكاثوليك يضايقون أتباعها لخروجها على التعاليم الرومانية وتصديقها الوحدة الروحية . وكانت ثورة ١٧٨٩ خاتمة التوتر الذى ساد الأوساط الشعبية ضد طبقة الأكليروس ، إذ أن أول القوانين التى اتخذها الثوار هو وضعهم الدستور المدنى للأكليروس ومن بنوده وجوب اختيار الأساقفة من قبل الشعب بدل تعيينهم من قبل البابا ومصادرة أملاك الكنيسة .

ثم جاء إعلان حقوق الإنسان فكرس القطيعة بين الدولة الفرنسية والأكليروس ، فلم يأت على ذكر الدين بل أعلن الحرية والمساواة بين كل الناس بما فى ذلك المعتقد الدينى . وأعلن البابا لاوون الثالث عشر وجوب التفريق بين المجتمع الكنسى والمجتمع المدنى وأن لكل منهما سيادته واستقلاله وحرمته ولا مجال المطالبة بإخضاع أحدهما للآخر .

وهناك نظريتان عرفهما التاريخ الحديث لا ينتسبان إلى الأديان مطلقا ، بل نشأت لحاربهما وهى : اللادينية والماركسية .

وقد ساد المذهب اللادينى فرنسا بين الثورة الفرنسية وبداية القرن العشرين ، كرد فعل لمداخلات رجال الدين ، وغايته ليس محاربة الدين بل محاربة رجال الدين وإقصاؤهم عن الحياة العامة والحد من تأثيرهم بإقفال الرهبانيات والمعاهد الدينية ، ومنع التعليم الدينى فى المدارس ومصادرة الأملاك الكنيسية وسيطرة غير المؤمنين على المدارس والحكم .

والعلمانية حسبما أقرها دستور فرنسا : هى حياد الدولة تجاه الدين ، كل دين ، والعلمانية فى نظر بعض الباحثين لذلك ليست عقيدة إيجابية أو فلسفة تعتمدها الدولة وتبشر بها وتعلمها وتقف بها موقف المعتقدات الدينية بل هى موقف سلبى حيث ترفض الدولة انتحال أى دين ، وعدم التزام الدولة بأى معتقد كما أنها لا تخص أى دين باعتراف خاص ولا بعطف خاص .

وهذا هو الفرق بينها وبين الماركسية . فحيث هى تأخذ موقف الحياد إزاء الأديان تطالب الماركسية بإلغاء الدين إلغاء كليا وإقامة معتقد فلسفى إيجابى مكانه هو « المادية » .

الماركسية

وقد وقفت النظرة الماركسية من الدين موقف العداء والخصومة . فهى تقول بأن الدين انحراف يجب تقويمه ، والعمل على محو أثره ومحو الحاجة إليه من أذهان المواطنين وقلوبهم ، وغايتها ليس محاربة الدين فحسب بل هى تصفية العاطفة الدينية نفسها وتصفية الذين يفشرونها . وفى الدول المعتنقة لها لا إمكان للدين إطلاقا ، والقبول به مؤقتا هو مرحلة انتقالية ، بحسبان أن الدين لا يمكن إزالته بالقوة والعنف بل بالعمل العميق البطىء .

المادية بين الفلسفة والعلم

ويرى العلامة فريد وجدى أن المذهب المادى فلسفة لا علم وفرق كبير بينهما فالعلم يروه بوسائله مجاهيل هذا الوجود الضخم ، ويدون العلاقات الموجودة بين ظواهره المختلفة ، ويضم الأشياء إلى نظائرها ، ثم يبذل وسعه ليجد النواميس العامة فى كل طائفة منها ، وهو يحلل المواد ليعرف عناصرها الأولية .

أما الفلسفة فهى جهاد من العقل وراء إدراك الحقيقة الكلية للوجود ، وقد دخلت منذ نشوئها إلى اليوم فى أطوار كثيرة فبعد أن كانت تعتمد على العقل وحده ، أصبحت اليوم تعتمد عليه وعلى العلم أيضا ، ومن هذا الطريق وصلت الفلسفة إلى ما وصفت نفسها بالطبيعية ، وهى التى يعتمد عليها المذهب المادى إلى الحكم بأن الوجود مادة محضة ومحكوم بنظام آلى ، لا يتخلف ، وأن ما يسمى روحا وعقلا وعواطف ، إنما هى حالات راقية من المادة وليس لها وجود خاص تستمده من ينبوع سواها ، ولكن العلم فى السنوات الأخيرة دخل فى طور جديد من التشكك ، دفع أقطابه إلى أن يدفعوا بيقيناته فى الميزان من جديد ، وتغيرت لهجة ممثليه فأصبحوا يكثرون من قولهم أن الوجود مشحون بالمجاهيل حتى فيما ندعى أننا قد فرغنا من بحثه . ووصل من أقوال العلماء فى هذا الصدد إلى أن المذهب العلمى قد أثيرت حوله الشبهات ، وأن فتوحات جديدة وصل إليها العلم فى مجال المباحث النفسيه وأن عهداً جديداً بدأ يتمثل فيه حاجة العقل وحاجة الروح على أسلوب

على محض ، وأنه اليوم يعلن أن الأصل الروحانى ضرورى لبناء مذهب يحل معضلات الـكون . . » .

الدين والاسلام

يمثل « الإسلام » آخر مرحلة من مراحل تطور الدين . وهو فى الفـكر العربى الإسلامى ليس دنيا بالمفهوم الذى يقابل كلمة « اللاهوت » فى الفـكر الغربى وإنما يتمثل الإسلام : « عقيدة وشريعة وأخلاق » بينما تتمثل المسيحية عقيدة وأخلاقا فحسب ويجمع الإسلام بين مفهوم اللاهوت : العقائدى ومفهوم المجتمع والدولة والحضارة .

وهو نظام متـكامل شامل للنفس والمجتمع الإنسانى وتتمثل مقاصده الأساسية فى نقاط محددة :

(أولا) أكد الاسلام إحياء عقيدة إبراهيم ، والاعتراف بجميع الأنبياء السابقين .

(ثانياً) إعلان الاسلام دنيا عالميا للانسانية جمعاء .

(ثالثاً) لا يستمد الاسلام تسميته من جنس كاليهودية ، ولا نبى كالمسيحية ، ولـكن اسمه يعبر عن وجوده وفـكرته الأساسية كعقيدة .

(رابعاً) قرر الاسلام كون العلاقة بين الله والانسان علاقة مباشرة ، لا وساطة ولا كهنوتية .

(خامساً) نما الاسلام وطور العنصر الخلاق للدين .

(سادساً) أرسى القواعد الأساسية لمجتمع إنسانى سليم .

(سابعاً) لم يعتمد على المعجزات كوسيلة للاقناع ، بل اعتمد على جوهره وعلى إقراره لحرية الاختيار (لا إكراه فى الدين) .

(ثامناً) استحدث الاسلام مبدأ التفاهم المتبادل بين جميع الشعوب والدول .

ويصور الفخر الرازى الاسلام بأنه « إخلاص الدين والعقيدة لله تعالى » وليس فى مفهوم كلمة الاسلام فى الفـكر الاسلامى العربى — : ما يعنى الخضوع والانقياد المطلق ،

أو الخضوع المتضمن لمعنى الجبر ، والمعنى الشرعي للاسلام : السكد في تحرى الرشد والتماس الفلاح بتزكية النفس » والاسلام في عرف القرآن هو القواعد الأصولية التي يجب الإيمان بها والتي جمعها القرآن كاملة . وعقيدة الاسلام ثابتة بطريق يقيني قطعي هو القرآن وحده . ولم يكن أمر الاعتقاد موضع الخلاف بين المسلمين . وإنما كان تعدد الآراء في مسائل الفقه — وأصحاب المذاهب الفقهية يؤمنون بأن الحق يتعدد في المسائل الاجتهادية باعتبار أن الله لم يكلف الناس إلا بأن يبذلوا جهدهم في تحرى الصواب بينما الحق في مسائل الاعتقاد وحدة لا تتعدد . وقد أقام الاسلام التعادل بين الظاهر والباطن . وقد ظل هذا التعادل نسبيا ، وتمسكت الشريعة والطريقة أن يحافظا على تقاربهما . ولم تستطع أي قوة القضاء على هذا التعادل الذي وجد منذ مطلع ظهور الاسلام والذي هو رمز بقائه ، وقد ظل في مختلف مراحله يقيم التعادل ويقضي على الانحراف . وقد أقام الاسلام دعائمه على التوحيد في العقائد مع إقرار حرية الاعتقاد وحرية الفكر وحرية التملك والتصرف ، وأقام مبدأ الشورى ورسم العلاقة بين المسلمين وغيرهم في الحرب والسلم ومقاومة الرق والاستعباد . والتوفيق بين الإرادة الانسانية وإرادة الله الفعالة . كما أبطل الاسلام الفروق والامتيازات بين الشعوب والطبقات . وخلق حوافز التمدن والرقي والتطور . وإلغاء الواسطة بين الانسان والله .

ويمثل الاسلام في مجموع مقاصده حركة إجتماعية واسعة فهو جامع عبادة شخصية وصلة إجتماعية بين الأفراد ، ودولة تعنى بالمجموع ، ثم اتجاها خلقيا وروحيا يهذب النفوس والأفراد وعملا ماديا يحرص على سلامة أبدانهم في حياتهم اليومية .

(٤)

الاقتصـــــاد

يختلف مفهوم الفكر الإسلامى فى مجال الاقتصاد عن وجهتى النظر التى سادت المجتمع البشرى قبله وبعده – هاتان النظرتان اللتان تصارعت حولها المجتمعات بالتحيز لأحداها دون الأخرى . وقد استطاع الفكر الإسلامى أن يجمع بين النظرتين فى توازن وأن يأخذ خير ما فيهما وأن يرد ما فيهما من ضعف أو تطرف وبذلك حقق مفهوم ، « الوسطية والتكامل » بين « الفردية والجماعية » كما عرفه الفكر اليونانى بنظرتى أرسطو وأفلاطون وكما عرفه العصر الحديث بالرأسمالية الشيوعية ، وقد قضى على عيوب النظم المختلفة بما يحقق تقارب المجتمع والتقائه فى وسطية لا فقرها شديد ولا غناها كبير ـ كما يتركز المفهوم الاقتصادى فى الفكر الإسلامى أساساً على المادة والروح معاً على نحو يحقق توازن المجتمع فى كيانه الاقتصادى كما هو متوازن فى جميع جوانبه .

٢ — واتخذ من نظام الزكاة ونظام الميراث عاملان هامان فى إعادة توزيع الثروة ونقلها بين أفراد المجتمع بما يحقق تأمين المجتمع وإعطاء أفراده فرصة الأمن ، والاندفاع فى العمل دون خشية الفقر أو الطوارىء بحسبان أن لهم خزانة مشتركة ضد الكوارث والطوارىء

والفقر ، ونظام الوراثة يحقق دوراً هاماً فى إعادة توزيع الثروة بين الورثة وعدم تجمعها فى يد واحدة « فإن لم يكن للموروث أقارب من عقبه قسم ماله على الأباعد من ذوى رحمه ، فإن لم يكن له من الورثة عصبية ولا ذوو أرحام تؤول تركته إلى بيت المال فتشترك فيها الأمة كلها ومن هنا يتحقق مبدأ أن كل المال يؤول إلى التجزىء ويتقسم بعد ثلاثة بطون من عمود النسب وبذلك جردت الملكية الفردية من المفاسد الطارئة .

٣ — ومن أوجه الخلاف بين مفهوم الاقتصاد فى الفكر الإسلامى والفكر الغربى : ان البناء الاقتصادى يقوم على أساس القيم الأخلاقية بينما يقوم فى الفلسفات الغربية يكون الأساس أولاهو البناء الاقتصادى وعنه تنبع القيم الأخلاقية

وكان أبرز ما شغل الكتاب الغربيين محاولة إقناع مجتمعاتهم بضرورة تمليك المجتمع لمصادر الثروة بينما هى من المفهومات البديهية فى الفكر الإسلامى .

٤ - ربط الفكر الإسلامى بين الاقتصاد والأخلاق وفق مفهومه المتكامل الشامل الوسط من شأنه أن يحقق سلامة الحركة وحل الخلافات التجارية والوفاء بالعقود وإزالة أنواع الغش والهمد عن الظلم والتبذير مع تحكيم الضمير وإلغاء ما ينتج من الرهن (الميسر) ويقضى على الطمع والأنانية ، ولا شك أن امتزاج المفهوم الاقتصادى بالقيم الخلقية من شأنه أن يقلل من مسئولية تدخل القانون ويحقق استثمار المال فى الوجوه المشروعة الاستثمار . وبدون عدوان على مصلحة المجتمع ، وبالانفاق فى سبيل الخدمة العامة . من أخلاقية الاستثمار أن لا تترك الأرض بدون استثمار وان لا تستثمر استثماراً ضعيفاً ، وان يحسن الإنسان ويتقن أى عمل يباشره .

٥ — رسم الفكر الإسلامى ــ استمداداً من القرآن — فى مجال الاقتصاد مفاهيم تتسم بالشمول والوسطية تلتقى فى تكامل مع الدين والأخلاق ، وتتسق مع السياسة والقانون والمجتمع وهى تتمثل فى قواعد أساسية كبرى .

• إقرار حق الملكية الفردية — بوظيفتها الاجتماعية — سواء كانت متعلقة بوسائل الانتاج وهى تعتبر الملكية الفرية وظيفة إجتماعية ومجرد أمانة وليست حقاً مقدساً ، مع وضع الأموال فى أيدى من يحسبون القيام بها .

• تأكيد الفرص لجميع أعضاء المجتمع ومنع الاستغلال الاقتصادى للضعفاء من جانب الأقوياء أو طبقة لطبقة ، أو فرد لفرد .

• كل ثروة فردية تم تحصيلها بطريقة شريفة ينبغى أن يفيد المجتمع كله منها .

• للانسان الحق بوصفه خليفة الله حق استغلال الأرض شريطة مراعاة مصالح الجماعة ككل .

• التوزيع الاجبارى لكل تركة بين أقارب المتوفى ليس بين أبنائه فحسب بل وبين زوجته ووالديه واخوته وأخواته .

• التحريم القاطع لإعطاء أو أخذ فائدة على رأس المال المقروض مهما كانت نسبة الفائدة صغيرة والتحريم الكامل لكل أشكال المقامرة بما فى ذلك المقامرة التجارية .

• الاحتكار وجمع البضائع فى السوق للتحكم فى أسعارها .

• إلزام صاحب العمل بأن يسمح لعماله بالإفادة المناسبة من حقيتهم فى أرباح العمل .

• للانسان الحق فى دخل الأرض مادام يفلحها أو يديرها بنفسه مباشرة .

• إقرار نظام الزكاة ، بحسبانها حق للفقراء فى مال الأغنياء وليست صدقة ولكنها نظاما تقوم عليه الدول ، وهى تتمثل فى ضريبة على رأس المال بنسبة ثابتة « كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده » .

• إعلان الحرب على أكل أموال الناس بالباطل .

• إيفاء الكيل والميزان بالقسط .

• كل ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة .

• ما انفقتم من خير ، فللوالدين ، والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل .

• شجب محاولات تحليل الزكاة والربا .

• اقرار « الحرية الاقتصادية » : فكل فرد حر فى تدبير أمور معاشه ، مع تقدير الكمالى والضرورى .

• تكافؤ الفرص .

• ممارسة التطفيف وهو الأخذ من الناس أكثر مما يستحقون وإعطائهم أقل مما يستحقون . ليس فقط في الكيل والميزان بل في مختلف أعمال الوساطة .

• حق الحاكم في التدخل حسب ما تمليه المصلحة العليا للمجتمع .

• حق التعاون بين الناس ، والمساواة .

• إباحة الإنفاق(١) والحض عليه في أوجه المصلحة العامة لأن الانفاق يؤدى إلى الرواج وانتعاش الأموال ، إما الإمساك فيؤدى إلى الكساد وركود الاقتصاد والبطالة .

• إقرار الإجارة باعتبارها وسيلة من وسائل توزيع الثروة .

• أحل الله البيع وحرم الربا — تحريم الربا تحريما قاطعا لا شبهة فيه ، والحد من أرباح الوساطة وكل بيع مبرور .

• تمجيد العمل اليدوى والحث عليه واحترام صاحبه .

• إقامة العمل من أى نوع كان على أساس أخلاقى دينى هو التقوى والأمانة والاخلاص . وتشجيع العاملين

• تقدير مبدأ الاقتصاد : أى التوسط بين الاسراف والتقتير .

• إقرار نظام الارث . بحسبانه وسيلة لاعادة توزيع الثروة (لكى لا تكون دولة بين الأغنياء منكم) .

• المال وظيفة اجتماعية غير فردية ، ولا يقصد لذاته وإنما لأداء خدمات اجتماعية عن طريقه .

---

(١) يقول عبد الغنى سعيد فى كتابه تقدمية الإسلام : أبرزت النظريات الحديثة أهمية الانفاق فى الضراء ، فنظرية عجز الإستهلاك فى تفسير الأزمات مثلا ترجع حدوث الأزمة الاقتصادية إلى قلة دخول الإنفاق مما يؤدى إلى نقص الطلب وعجز الاستهلاك بالتالى وتدعو هذه النظرية إلى زيادة الانفاق فى أوقات الكساد بالتوسع فى المشروعات العامة لكى يزداد حجم الدخول وتزداد القوة الشرائية فينتعش الاستهلاك الأمر الذى يعجل بالعودة إلى الرخاء وكل من ينفق يجنى سريعاً ثمرة ما انفق ومن شأن هذا أن يولد دورة الانفاق الخيرة » بل ان الانسان يجنى عادة أكثر مما ينفق — هذا المبدأ الاقتصادى الذى استحدثه القرآن قد رددته من بعد التطورات الحديثة فى الفكر الاقتصادى وخاصة نظرية رفع الأجور وخفض الأسعار التى تعد حجر الزاوية لفلسفة الترشيد الاجتماعية .

• للقائم بفرض الكفاية مزية على القائم بفرض العين . لأنه أسقط الحرج عن الأمة ، ذلك أن القائم بفرض الكفاية أتخذه لنفسه فرض عين ، وشغل نفسه به فلذلك أسقط الاثم عن الباقين .

• لا يعارض الفكر الإسلامي أصول الفطرة ، ومن هنا فهو يجعل من النظام القانوني نظاماً أخلاقياً يقوم على تزكية النفوس ليكون رقيقا على مواصلة العمل والحكومة لا تلجأ إلى القوة ولا تستعمل أحكامها الصارمة إلا في الضرورة الحتمية .

أهم معالم الاقتصاد في مفهوم الفكر العربي الإسلامي

(١) التفرقة بين الحلال والحرام ، وتحريم الربا والاحتكار والعقود الباطلة .

(٢) الخلق والضمير والايمان والوازع الشريف أساسا من أسسه .

(٣) مراجعة توزيع الثروة والمال ، بالزكاة والميراث . ليتحقق أن لا تكون دولة بين الأغنياء منكم

(٤) حرية الانسان في نشاطه الاقتصادي وإطلاق يده في الحصول على مرافق الحياة ومتاع الدنيا .

(٥) تعاون أفراد المجتمع في الغنى والثروة حسب سعيهم وظروفهم وتقدير الكفايات والمواهب .

(٦) حدد مطالب الكسب حدوداً لا يجوز له أن يتعداها .

(٧) حرم الخمر ، والمسكرات والمخدرات والمنكرات والفواحش وحرم صناعتها وإعدادها والاتجار بها بيعا وشراء .

(٨) لا يعد البغاء ولا الرقص ولا الغناء حرفة ولا هي من وسائل الكسب .

(٩) كل المكاسب التي تضر الآخرين : كالرشوة والسرقة وصنوف المقامرة وجميع المعاملات التي يخالطها الغش والغبن يراها جرائم ويعاقب عليها .

(١٠) تحريم احتكار الحبوب والأغذية والأمتعة طمعا في ارتفاع الأسعار فيقضي بذلك على الأزمات .

(١١) تحريم طرق الكسب التي تفضى إلى النزاع أو الخصام أو التي تتعلق فيها الربح والخسارة بالحظوظ المجهولة أو لا يكون بين المتبايعين فيها والمتعاقدين عليها حدود معلومة وحقوق واضحة .

(١٢) طرق التصرف في المال المملوك يتم عن طريق (١) الاستهلاك في مرافقه (٢) أو استعماله في تجارة أو صناعة تعود بالربح (٣) أو إدخاره .

(١٣) تحريم كل نفقة ينفقها المرء فيما يفسد الأخلاق أو يضر المجتمع ، ولا يبيح له أن يستعمل ما في الميسر ولا يجيز له شرب الخمر — ويحد مصارف السرف في الترف .

(١٤) إباحة الانفاق والتصرف في الثروة مع الاعتدال والتوسط في المعيشة .

(١٥) من كان له فضل مال بعد استيفاء حوائجه أنفقه في سبيل الصالح العام ليحقق السعادة للغير .

(١٦) من استقرض من موسر دينا لينفق به من عوز فليس للمقرض أن يستوفى منه أكثر من رأس ماله .

(١٧) استثمار فضول الأموال بالانفاق حتى يكون المال دائما في حركة دوران .

(١٨) من يدخر يأخذ منه المجتمع ٢½ في المائة سنويا ليوزع على الذين يعجزون عن كسب معاشهم .

(١٩) توزيع القوى الاستثمارية على مصادر الثروة دون تركيزها في تملك الأرض الزراعية وفلاحتها .

(٢٠) الدعوة إلى إحياء الأرض الموات « من أحيا أرضا مواتا فهو أحق بها » .

خلاصة

(١) قدر الباحثون الغربيون المنصفون مفهوم الفكر الاسلامى للاقتصاد :

يقول ماسنيون : أن أبرز مفاهيم المساواة الأكيدة (في الفكر الاسلامى) تتجلى في مشاركة كل مواطن بنسبة العشر في مورد الجماعة ، وهو يعادل التبادل المطلق ولكنه يقر حق الملكية الخاصة ، كما يقر رأس المال العامل في التجارة .

وهو هنا يشغل مكانا وسطا بين العقيدة الرأسمالية من جانب والعقيدة الشيوعية الفلسفية من جانب آخر .

وقال ولفرد كانتول سميث : ان المفهوم الإسلامي هو أجدى وأثبت تجربة تمت لتحقيق العدالة بين الناس ، وتتمثل النظرية الإسلامية في ضمان نصيب لائق وكريم من الحياة لكل فرد ويباح لكل فرد أن يكسب فوق هذا الحد ، بقدر اجتهاده في عمله ، الأمر الذي يؤدي إلى قيام درجات اقتصادية نتيجة لتفاوت الكسب تبعاً لتفاوت القدرة والاستعداد ، وحتى لا تتفاقم هذه الطبقات الاجتماعية ، كما فرض حداً أعلى من الدخول ليحول دون ذلك ، وليعمل كصمام أمن ضد تركز الدخول والثروات في أيدي أفراد قلائل . والهدف أقامة مجتمع «لا طبقي» يضع فيه الأفراد في درجات اقتصاديه تبعاً لعملهم ، وقدراتهم ، في حدين أدنى وأعلى للمعيشة ، وكلما اقترب الحدان كلما كان ذلك دليلا على توافر المساواة الاقتصادية والعدالة الاجتماعية .

(٢) التمس المفكرون الغربيون مفهوم الاقتصاد في الفكر الإسلامي أساساً لنظريات اقتصادية عالمية ، يقول الدكتور سعدون حمادي : ان نظرية الملكية الخاصة مقرونة بالحرية (في الفكر الإسلامي) هي نظرية جون لوك الذي يرى بأن الإنسان ولد في حالة طبيعية ومعه حقوق أساسية هي الحرية والحركة والملكية .

(٣) ارتباط المبدأ الأخلاقي بالاقتصاد في مفهوم الفكر الاسلامي يحقق تنقية المعاملات من ألوان الارهاق والظلم . والتعفف عن الارهاق بالمكوس والضرائب ، وتخفيف نفقات الادارة ، والرسوم والاعتدال في الجباية والصرف .

يقول الدكتور سعدون حمادي : أن الإسلام بنظريته الشاملة قد ربط قضية الملكية نظريا ومن طرف خفي بقانون أخلاقي أعلى . فنظريته الشاملة للشئون أخلاقية بأساسها إذ أنها تقول بوجود قوة حق وخير وراء العالم . هذه النظرة وإن كانت لا تنفي حق التملك ولا تنظم تفاصيله فهي تضع حدوداً عامة للتصرف .

(٤) لا يصلح المفهوم الاقتصادى وحده منفصلا عن النظرة الشاملة المرتبطة بالسياسة والتشريع والاجتماع ، وإنما يصلح بالربط بين المال وهو مادة ، بالروح وهى بالمفهوم الإنسانى بحيث يكون المال وسيلة لتحقيق السعادة والازدهار ولا يكون مسيطراً ، خاضعاً لا مخضعاً ، فى خدمة الإنسان لا مستعليا مسيطراً .

(٥) يمثل مفهوم الاقتصاد فى الفكر الإسلامى أرقى مذاهب التقدم والحركة والتطور فى أنه حض على العمل وتحصيل المال وبناء الثروة . ولكنه بحسبانه مفهوماً وسطياً اشترط فى تحصيله وسائل الكسب الطبيعية كالفلاحة والصناعة والتجارة وأقر الطرق المشروعة فى الحصول على المال « طلب الحلال فريضة » وفرق بين الإتجار فى الأقوات والاتجار بمعدات الترف ، وحرم فى تجارة الأقوات تخزينها وبيعها فى أوقات الندرة بأسعار عالية . وربط الكسب بالزكاة والصداقات والكفارات المالية وانفاق المال فى سبيل المصلحة العامة والقعود عن الأرض وقدر أن ملكية المال متصلة بالشخصية الإنسانية وأنها ركن الحرية الفردية .

(٦) إذا تضخمت الثروة بين أيدى فئة قليلة من الرعية وكانت هذه الثروة من مصادر الإنتاج ، وثبت عجز هذه الفئة عن استثمارها ، وأدى هذا العجز إلى حرمان المجتمع من منافع الاستثمار كان لولى الأمر أن يتدخل بما يدرأ عن هذا المجتمع « الضرر العام » ومفهوم الفكر الإسلامى فى هذا أن لا يصبح رأس المال قوة له سيطرتها على المجتمع ولا يصبح صاحب المال ذا استغلال وذا اطماع :

(٧) اقرار مبدأ قيام الحياة الكريمة للطبقة الفقيرة — أساساً من أسس مفهوم الاقتصاد فى الفكر الإسلامى ، يقول الإمام ابن حزم : إن الواجب من الناحية الشرعية يقضى تدبير وسائل الحياة الكريمة للطبقة الفقيرة من غذاء وكساء ومسكن ، وأن حق الفقراء فى مال الأغنياء غير مقصور على الزكاة . وان للدولة أن تتجاوز حدود الزكاة وتجبى زيادة عنها إستناداً فى ذلك إلى قول الله تعالى « وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل » .

• الربا كل فائدة تنتج عن قرض المال أو المنتوجات الغذائية في التبادل التجاري ويحلل الإسلام تبادل القيمتين المتبادلتين وتحريم ما عداه . ونتيجة الربا الحتمية هي تركيز الثروة في أيدي فئة قليلة من الناس وحرمان المجموع منها رويداً رويداً ووقوع اللاجئين جميعاً بذلك في العبودية .

وتحريم الربا مقرر مهما كان مقداره إلا للمدين المضطر الاضطرار الذي يدفع الهلاك .

• ربط الفكر الإسلامي بين الربا والزكاة ، حرم الربا وأقر الزكاة . وربط بينهما ، على أساس الحيلولة دون اكتناز المال والعمل على حسن استخدامه . بحيث يصبح وسيلة للإنتاج فلا يكون معبوداً وإنما يكون في خدمة الإنسان .

(٦)

الفلسفـــــة

الفلسفة الإسلامية العربية قطاع حى من الفكر العربى الإسلامى ، لها طابعها الخالص المستمد من « القرآن » وجوهر الإسلام نفسه . وهى إن بدت متصلة بالفلسفة اليونانية إلا أنها سرعان ما تجاوزتها بالنظرة والنقد والابداع ، ومضت – شأنها شأن كل قيم الفكر العربى الإسلامى – ولها طابعها المتميز المستمد من مقومات التوحيد والحرية والعدل ، ومرتبطة بالتوحيد والحرية والأخلاق والشريعة .

• وقد شغل الفلاسفة المسلمون أنفسهم بثلاث أمور : الله . النفس . الخلود .

واستهدف الفلاسفة المسلمون تزويد العالم بنظرية تامة عن وحدة الكون التى ترضى الذهن كما ترضى الدين . وقد حاولوا التوفيق بين الجانب الأخلاقى والجانب الفلسفى ويمكن القول أن « أول مشاركة مهمة وأصيلة قام بها الفلاسفة المسلمون هى مذهبهم فى التوحيد والتنزيه ، فالإســـــلام فى جوهره إقرار وإفراد لله بالوحدانية والهيمنة على الكون . والدين الإسلامى لا يعرف إلا مرتبتين من مراتب الوجود فوق الإنسان : (١) مرتبة الألوهية وهى مرتبة الله تعالى ، (٢) ومرتبة النبوة التى يهبها الله من يشاء من

عباده ، وفيما عدا هاتين المرتبتين ، يستطيع الإنسان أن يبلغ درجات الكمال حسب طاقته ، دون أن يعوقه عائق ، إلا عجز أعماله وقصور نظراته - والناس فى تعاليم الاسلام لايحق لهم أن يعبدوا إلا الله وحده ، ولا أن يستعينوا أحداً سواه - والاستعانة بغيره وقوع فى الشرك ، وهى اعتقاد بأن لله شركاء فى ملكه وحكمه ، وفى ذلك دعوة إلى الوثنية التى كانت سائدة قبل ظهور الإسلام(١) .

٢ - حاول الفلاسفة المسلمون ، التوفيق بين الفلسفة والدين ، ويرى معظم الفلاسفة أن الفلسفة والدين هدفاً واحداً هو توجيه نشاط الإنسان إلى بلوغ الكمال ، فالاسلام دين يخاطب العقل والضمير على السواء وقد استمدوا هدفهم من القرآن الذى يشجع على النظر العقلى ويدعو إلى التأمل الفلسفى ويحث على طلب المعرفة والبحث عن الحقيقة :

٣ - خالف الفلاسفة المسلمون « النظرية اليونانية » . واهتموا بوحدانية الله وتنزيهه عن ملابسة المادة ، والنظرة الفلسفية الإسلامية فى النبوة أوفر الأنظار الفلسفية أصالة . فهى لم تنحصر فى مذهب أرسطو ولا فى مذاهب اليونان أو غيرها بل صاغت لنفسها مذهبا ضافيا شاملا له طبيعته الاستقلالية المستمدة من القرآن نفسه .

٤ - فرق الفلاسفة المسلمون بين الفلسفة الإلهية والفلسفة الطبيعية والرياضية - فى الفلسفة الالهية جرت المحاولات لإخضاعها للقرآن والتوحيد والنبوة . وبدأ النزاع معها منذ اللحظات الأولى ، وذلك على أساس أن الإسلام قد وضع مفهوم « الميتافيزيقية الإسلامية » وضعا نهائيا ، ولم يترك للعقل مجالا للاجتهاد فيه وحدد معالمها تحديداً كاملا(٢) بينما الفلسفة اليونانية بحث مطلق فى الوجود من حيث هو وجود .

وقد أقر الفكر الإسلامى قصور العقل عن التوصل إلى الكنه (الماهية) على النحو الذى عبر عنه العلماء مستمدين اتجاههم هذا من تصرف الرسول الذى دعا إلى البحث فى الخصائص دون البحث فى الماهية « تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله » .

---

(١) و(٢) بالمراجعة من أمير على والدكتور النشار .

وفى نفس الوقت جرى الفلاسفة المسلمون فى مجرى الفلسفة الطبيعية والرياضية فحققوا نتائج باهرة أبرزها « المذهب العلمى التجريبى » .

رفض الفكر الاسلامى جوهر « الفكر الهلينى » القائم على التماثيل والصور ، وعارض نظرية تعدد الآلهة والكلام عن الذات وأقر كلمة التوحيد ، كما رفض رأى أرسطو فى « الله » ذلك أن أرسطو جرد الاله من كل شىء ، فهو عنده المحرك الذى لا يتحرك ، وأنه مفارق للعالم لا يعنى به ولا يعلم عنه شيئاً ولذلك ابتدعت الفلسفة الإسلامية نظرة خاصة تتلاءم مع التوحيد ، وقد بدت فى ثوب من الصراحة والعلانية ، وهو ما يخالف غموض الفلسفة اليونانية التى تقف عند الخاصة والممتازين ، ولا تنزل إلى مستوى الطبقات الشعبية ، وليس بين فلاسفة الاسلام من أنكر وجود الله ، أو قال بالتعدد(١) وأدلتهم على الوجود والوحدانية مستمدة أساساً من القرآن - فالله عند الكندى هو المدبر الأول ، ويعتمد الكندى فى إثبات وجود الله على البرهان الغائى وفكرة التدبير ، وعند الفارابى أن الله هو مبدع الكون ويرى ابن سينا أن الله واجب الوجود .

٥ - وفى الفلسفة الطبيعية والرياضية وجد المسلمون لليونان أخطاء كثيرة ، وصححوا كثيراً من النظريات والمبادىء اليونانية ، ومن أهم ما أصلحوه نظام بطليموس فى الفلك ، وكشف جابر بن حيان والجاحظ كثيراً من أخطاء أرسطو ، وبلغ من تفتح ابن سينا أنه عارض رأى أفلاطون فى النفس .

وقد خطا المسلمون خطوات واسعة ، فى مجال العلم ، وحددوا أشكال الأرقام الهندية ، ووضع أبو النصر الفارابى أصول علم الموسيقى ، وسمى المعلم الثانى لأنه وضع التعاليم الصوتية ، كما وضع أرسطو المنطق ، وبدا أثر الفكر العربى الإسلامى واضحا فى علوم الفلك والرياضة والنبات والحيوان والكيمياء . وكان أبرز مفهوم للفكر الإسلامى العربى هو قدرته على الجمع بين الدين والفلسفة - والحكمة والعلم .

٦ - لم تكن الفلسفة أساساً غاية فى الفكر العربى الإسلامى ، بل كانت وسيلة إلى

---

(١) عن دكتور الأهوانى والدكتور النشار بتصرف .

غاية أخرى ، هي الدفاع عن الإسلام بسلاح العصر . وقد كان مفهوم الإسلام بوحدانيته وإنسانيته وقيمه غالباً على مختلف المناهج ، وقد استطاع المسلمون أن يقدموا شكلا عقلانياً خالصاً من الفكر .

٧ - لم يتقيد ابن سينا بأرسطو ولا بغيره ، بل أخذ من كل فيلسوف ما وافقه ، وزاد على ذلك أشياء من عنده ، وحيث اهتم ابن سينا بالطبيعيات أولى الفارابي اهتمامه لما بعد الطبيعة ، وقد عاش الفارابي بعيداً عن المجتمع بينما عرك ابن سينا الحياة ، وظهر أثر ذلك في نظرتهما . وأدرك ابن سينا أن الناس يختلفون في المراتب العقلية ، فأراد إصلاح أصحاب المراتب الدنيا ، وأدرك ابن سينا هذا الاختلاف ولكنه لم يشأ تبديله ، لأنه رأى ضرورته لاستمرار الحياة الاجتماعية - وأولى الفارابي اهتمامه لمعرفة الخالق ، بينما أولى ابن سينا اهتمامه لمعرفة الإنسان .

وقسم الفارابي البشر ثلاث طبقات : رؤساء وأكفاء ومرؤسين ووضع لمعاملتهم سياسة مبنية على استعدادهم العقلي ، وقسم ابن سينا البشر إلى طبقتين : رؤساء ومرؤسين . وأوجب على كل فرد أن يستفيد ممن فوقه وممن تحته .

٨ - حاول ابن رشد دعم عناصر التكامل بين الشريعة والفلسفة فتناول مواطن الاحتكاك بينها وبين أنها محدودة . وقال أن الشريعة قد عالجت أموراً لم يتعرض لها الفلسفة ، وعالجت الفلسفة أموراً لم تتعرض لها الشريعة ، فلا خلاف بينهما في ذلك . أما ما عالجته كلتاهما فلا يخلو أن يكون مما اتفقتا فيه نصا أو اختلفتا . فإذا كان مما اتفقتا عليه فالانسجام بينهما أمر واقع ، أما ما اختلفتا فيه نصاً فينبغي فيه تأويل النص الشرعي على وجه يتفق مع الدليل العقلي بشرط أن يجرى ذلك على أصول البيان العربي ويحافظ على روح الشريعة .

٩ - وصل الكندي في نظرية المعرفة إلى القول بأن الوسائل التي تتم بها المعرفة ثلاثة أنماط :

(١) حسية : تتصل بالحواس والمخيلة : موضوعها عالم الطبيعة .

(٢) عقلية : تتم بالاستدلال البرهانى أو النظر الاستنباطى (موضوعها العلم الرياضى)

(٣) إشراقية : تنال بالحدس والإلهام : موضوعها عالم الربوبية — وعنده أنه لا يجوز بوجه من الوجوه أن تستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما ، لتحصيل المعرفة فى موضوع آخر ، فلا تلتمس الأمور الإلهية بالحس ولا الأمور الحسية بالإلهام ، ووفق بين الشريعة والفلسفة : وعرف الفلسفة بأنها علم الأشياء بحقائقها .

وأعلن أن الحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد الفكرى والنظر الاستنباطى — ولذلك يجىء غامضا ، أما الحق عن طريق الشريعة فإنه ينسكب انسكابا فيأتى خالصا واضحا .

وقد أخضع الكندى الفلسفى لأغراض الشريعة ، وألحق تفاصيل الشريعة بأحكام العقل ومبادىء الفلسفة .

١٠ - أجرى الفارابى محاولة عقد اللقاء بين الشريعة والفلسفة : فقال بوحدة المصدر ووحدة الواسطة .

(١) وحدة المصدر : أن مرد الشريعة إلى الوحى والوحى من الله ، ومرد الفلسفة إلى الطبيعة والطبيعة من صنع الله .

(٢) وحدة الواسطة : إذ النبى والفيلسوف يستمدان العلم من الله : يتلقاه النبى بالوحى ويستمده الفيلسوف من العقل الفعال .

• قال الفارابى : أن العقل يستطيع أن يحكم على الفعل بانه خير أو شر .

• أعلن ابن سينا : أن واجب الوجود هو الله ، والعامل الروحى هو الشريعة والبحث النظرى هو الفلسفة .

نظرية المعرفة

١١ — يرى ابن حزم أن مصادر المعرفة الظاهرة أربعة :

(١) النصوص الدينية كما هي منبثقة من القرآن والحديث .

(٢) ما أوجبته اللغة من المعانى التى تحملها الكلمات ، وما اتفق عليه العرب من الفهم لدى سماعهم هذه الكلمات :

(٣) الحس وبديهة العقل .

(٤) الاكتساب ونقل التواتر .

أما النصوص واللغة فلا تدخل فى جوهر النظرية إنما هى من طرق المعرفة .

يقول : « وهناك أمور محسوسة ومعقولة يبدو لنا أننا نعرفها بالعقل ونعرفها ضرورة ، ويظن أن المعرفة جاءت من العقل مباشرة ولا صلة لها بحواسنا ولا باختبارنا ، ولكن هذا الذى نظن نحن الآن أننا نعرفه بالعقل ونعرفه ضرورة ، يجب أن يكون من قبل قد مر بحواسنا وتجمع فى إختبارنا ، ولما كثر ترداده على حواسنا رعت حواسنا المختلفة بنقله إلى العقل فى أقصر مدة وعن أيسر سبيل ، حتى لنظن أنه لم يمر بحواسنا قط ولا أننا عرفناه باجتهادنا ـ فالمعارف راجعة فى مظاهرها وأساسها من قرب أو من بعد إلى الحواس بشرط أن تكون الحواس سليمة حتى تكون معرفتنا صحيحة » .

١٢ — يرى الغزالى : أن الأدلة الأولى المتعارف عليها بين الناس ، هى تقليد الأباء وقد دلنا الحس على أن التقليد فاسد ، فهل الحس نفسه مأمون فى كل شىء ، وقد وجد أن أقوى الحواس وهو البصر يخضع لخداع كبير فالإنسان ينظر إلى الظل فيراه ساكنا لا يتحرك مع أن الظل يتحرك والعين لا تكشف حركته ، فالحواس لا ثقة بها .

(بتصرف عن تلخيص لعمر فروخ)

الفلسفة : والغزالى

١ — وقف الغزالى من الفلسفة موقفا محرراً . قوامه التفرقة بين الفلسفة الإلهية والفلسفة الرياضية والطبيعية . وإنما كان نقده منصبا على الفلسفة الإلهية ومايعارض مفهوم الاسلام . فهو يعترف بأن « الرياضيات أمور براهينية لا سبيل إلى مجاحدتها ، وكذلك لا ينكر من الطبيعيات إلا ما يخالف الدين ، أما بالنسبة للفلسفة الإلهية فقد هاجم الفلاسفة : (١) بحسبانهم « جحدوا الصانع وزعموا أن الله لم يزل موجـدا وقالوا بقدم الأنواع الحيوانيـة وهم : (الدهرية والزنادقة) . (٢) هاجم طائفة الفلاسفة الطبيعيين : « الذين قالوا أن النفس تموت ولا تعود وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب — وقال أن الايمان : إيمان بالله واليوم الآخر (٣) هاجم طائفة الفلاسفة الإلهيين وقال أن الفلسفة الرياضية (حساب وهندسة وهيئة) هى أمور برهانية لاسبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها ولا يتعلق شيئا منها بالدين نفيا ولا إثباتا

وقال أن الكلام فى (الإلهيات) عندهم هو كلام تخمينى ، والكلام فى الرياضيات (برهانى) ورفض مغالاة أصدقاء الاسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بانكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة مما فى ذلك الرياضيات ومابنى عليها من الظواهر الفلكية ، فشككوا الناس فى مفهوم الدين وجعلوهم يعتقدون أن الدين مبنى على إنكار البراهين القاطعة .

أما المنطق : فعنده أنه لا يتعلق شىء منها بالإسلام نفيا وإثباتا ، وليس فيها ما ينبغى أن ينكر ، وهى شبيهة مما ذكره المتكلمون وأهل النظر فى الأدلة .

أما فى الطبيعيات ، فليس من شرط الإسلام إنكارها إلا فى مسائل ذكرها ، يقول : « يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شىء منها يفعل بذاته من ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والمسببات غير حتمى ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة ، وقوانينها بإرادة الله التى أوجدها ويمكن حصول المعجزات » .

* * *

وبالنسبة للإلهيات : قال أن فيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، فهم لم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التى اشترطوها فى المنطق ، وأحصى عليهم الغلط فى عشرين مسألة .

أما بالنسبة للسياسيات والخلقيات فقال : هى حكم مصلحية دينوية ، ومعارف خلقية تهذيبية ، أخذها الفلسفة من كتب الله ، ومن الحكم المأثورة عن الأولياء ومن كلام الصوفية ومزجوها بكلامهم .

وقال : لهذه العلوم آفتان : (١) أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء لأن قائليها مبطلون .

(٢) أنه قد يرى الحكم النبوية والكلمات الصوفية ممزوجة بكلام الفلاسفة فيحسن اعتقاده فيهم فيأخذ ما فى كلامهم من باطل — وعنده أن « على العاقل أن يمحص كلام الفلاسفة فيأخذ منه الحق ويترك الباطل » ويقرر قلة بضاعة العقل فى معرفة مسائل (الربوبية) وللعقل عند الغزالى مهمة لا شك فيها وهى إدراك التناقض فى الآراء والقضايا النظرية واستبعاد الأحكام المتناقضة فى ميدان العلم وميدان الآراء الدينية .

وبالجملة فقد حارب الغزالى الفلاسفة فى ثلاث مسائل هى قولهم :

- قدم العالم وقدم الجوهر .
- إن الله لا يحيط علما بالجزئيات .
- إنكارهم البعث . (راجعنا فى هذا رأى الحسن الندوى)

الفلسفة : وابن تيمية

أخذ ابن تيمية على الفلاسفة أنهم ظنوا أن فلسفة اليونان ترادف العقل رغم ما بين أعلامها من تفاوت واختلاف . وأنهم حاولوا التوفيق بين أرسطو وأفلاطون ثم بينهما وبين العقيدة الإسلامية . وأعلن عبث محاولة الفارابى وابن سينا فى هذا الصدد وأشار إلى عقم تجربة التلفيق عندهما بين الاسلام والأفلاطونية المحدثة .

وعنده أن هدف التلفيق هو هدم الإسلام من الداخل .

وأجرى ابن تيمية محاولة للتوفيق بين العقل والدين ، ولكن على أساس أن العقل عنده ليس مرادفا للفلسفة اليونانية — وتتلخص فكرته بأن صريح العقل لايمكن أن يكون مخالفا لصحيح المنقول ، وهو يرفض المبدأ الذى يقول بتقديم العقل على النقل إذا تعارضا .

خلاصة

أبرز مفاهيم الفلسفة فى الفكر العربى الإسلامى هى :

(أولا) اقرار التوحيد لله وإقرار النبوة وفى عدا هاتين المرتبتين يستطيع الإنسان أن يبلغ درجات الكمال حسب طاقته ودون أن يعوقه عائق .

(ثانيا) خلق الله الانسان فى هذا العالم ليكون خليفته على هذه الأرض ، ويحقق العدل والاخاء والسلام — ويميز الانسان وحده عن بقية الموجودات بفكره وإدراكه للأشياء ووعيه بما هى عليه .

(ثالثا) برهان وجود الله موجود والمحسوسات يستحيـل وجودها بدون مدبر وتستحيل حركتها المنظمة بدون نظام — والقاعدة (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله)فالله ندركه (موجودا) ولا ندرك ماهيته ، وعلينا أن نبحث دائماً فى الخصائص ولا نبحث عن الماهية ـــ والعقل لا يمكن أن يستقل بمعرفة الله ولا أن يهتدى إليه إلا إذا صحب ذلك قلب يتلقى الفهم عن طريق الإدراك .

(رابعا) ان صريح العقل لا يمكن أن يكون مخالفاً لصحيح النقل .

(خامسا) ان من شروط الانسان من حيث هو إنسان أن يجمع بين طبيعتين : إحداهما مادية والأخرى روحية ؛ فإذا انحرف إلى إحدى هاتين الطبيعتين دون الأخرى لم لم يكن إنساناً كاملا .

(سادساً) مفهوم الفلسفة فى الفكر الاسلامى لا يؤمن بقصر العلم على أهلها بل ينشرها ما أمكن مع نقلها من الغموض إلى العلانية ـــ والفكر الاسلامى يجمع بين الدين والفلسفة — والحكمة والعلم .

(سابعاً) العقل والبصيرة معاً هما السبيل لحل مشاكل ما وراء الطبيعة ومشاكل الأخلاق ، العقل بأقيسته وبراهينه ومنطقه والبصيرة بإلهامها الروحى .

(ثامناً) ليس القدر سالباً للاختيار فى أفعال العباد ، والانسان حر مختار فيما يأتى ويدع .

(تاسعاً) لا تفرقة — بل التقاء — بين النظرة العقلية التأملية وبين الممارسة العملية ، وقد كان الجانب الأكبر من الفلاسفة المسلمين أطباء وعلماء .

(عاشراً) لا تفرقة — بل التقاء — بين الاتجاه العلمى والاتجاه الصوفى ، فالتجربة الحسية ورياضة النفس تجربان جنبا إلى جنب فى الفكر الاسلامى ، وليس بينهما صراع ، فهما يمثلان التكامل والشمول ، فإذا استعلى جانب على آخر حدث الاضطراب .

(حادى عشر) المعرفة ليست نظرية بحتة ولكنها تمتزج بالتجربة ، العقل والقلب معاهما قوام المعرفة ، الجمع بين الحقيقة والشريعة ، الجمع بين العقل والنقل ، الجمع بين السنة والتصوف .

(ثانى عشر) هدف الفلسفة فى مفهوم الفكر الاسلامى توجيه نشاط الإنسان إلى بلوغ الكمال عن طريق النظر العقلى .

الفلسفة بين مفهوم الفكر الاسلامى والفكر الغربى

تقلبت الفلسفة الغربية فى أدوار متعددة ، ومراحل مختلفة ، حتى استقرت على الصورة التى تراها اليوم ممثلة فى عدة مذاهب أهمها .

نظرية نيتشه	نظرية لورانس وهافلوك إليس (الأدب)
نظرية هيجر كرد وسارتر والبير كامو	نظرية فرويد (النفس)
نظرية ماركس (الاقتصاد)	نظرية دوركايم (الاجتماع)
نظرية ديوى ووليم جيمس	(البرجماتزم) و (التربية)
نظرية سبنسر	نظرية دارون

لقد انتقلت الفلسفة الغربيه بين النزعات العقلية والتجريبية والوضعية فإلى الوجودية وكانت فى أول أمرها تجمع بين وثنيات اليونان ونظرية السيادة الرومانية ، وكانت تتأرجح بين قيم المسيحية وقيم المادية ، وتجرى فى مصارعة هائلة بين قيم الروحية والضمير والأخلاق والبصيرة من ناحية وبين المادية والإلحاد والاباحة من ناحية أخرى وبان مثل هذا الصراع فى هيجل .

غير أنه بإجماع مؤرخي الفلسفة ان صوت نيتشه كان علامة على الطريق الذى سلكته الفلسفة ووصلت به إلى مفهومها المستقر الأخير فى الجانب المادى وحده ، وقد كان للارتباط بين نيتشه فى الفلسفة ودارون فى أصل الأنواع أبعد الأثر فى المنعطف الذى انحرفت فيه الفلسفة الغربية عن مفهوم الروح والضمير والأخلاق .

و « منذ أعلن « نيتشه » : موت الآلهة إنفتح باب الهاوية على مصراعية ، الآلهة هنا هى تلك المثل العليا والقيم الخالدة التى تستند إلى الإنسان فى تقدير الأمور والحكم لها أو عليها ويهتدى بنورها فى التمييز بين الخير والشر » ومنذ انهارت تلك القيم بدأ الاستهتار بالمقاييس التى ترتبط فيها العقل والروح معاً - وبلغ هذا الانحراف ذروته فى الوجودية وفلسفة « التمرد والعبث » ماراً بمادية دارون ، ومادية ماركس ، ومادية ديوى ووليم جيمس .

ثم جرى الصراع فى الفلسفة الغربية بين المثالية والمادية طويلا ثم . انتهت حركة التطور الطويلة بانتصار المادية وغلبتها غلبة نهائية لا سبيل معها إلى العودة .

والفكر الغربى فى هذا المجال وفى مختلف مجالاته طابعه الذى يعلى من شأن الجزء على حساب الجزء الآخر ، ثم الوصول فى ذلك الاعلاء إلى مرحلة التعصب والشطط والبلوغ فى تعصبه إلى آخر الشوط . فهو عاجز عن التكامل والالتقاء مع الأجزاء الأخرى ، بينما هذه هى مزية الفكر الاسلامى الذى يقوم على قاعدة سياسية هى « الوسيطة والتكامل والحركة » فهو قادر دوما على تجميع الأجزاء ، وعزلها عن التطرف والتعصب والجمود والمفارقة بين أجزائها والموازنة بين أطرافها ، والملاءمة بين جوانبها المختلفة .

حيث تلتقى الروح والمادة والعقل والقلب والدنيا والآخرة ، والدين والعلم ، بينما نجد الفكر الغربى يعلى جانبا على جانب ويذهب فى إعلائه آخر المدى .

فقد كانت أوربا فى « مرحلة الدين » تذهب إلى أقصى صور الزهادة واعتزل الدنيا وإنكار النعم واللذائذ ، ثم هى بعد ذلك تذهب إلى أقصى صور التحرر والإنطلاق انكاراً لقيم الدين والأخلاق ومحاربة لقيم الروحيات وذهاباً إلى آخر المدى فى الكشف واللذة والمتعة الحسية . فهى لا تستطيع بحكم مزاجها الخاص ومقومات فكرها أن تزاوج بين العلم والدين ، أو بين العقل والإيمان .

والواقع أننا إذا ألقينا نظرة متعمقة إلى الفلسفة الغربية رأيناها تمثل صراعاً هائلا بين معسكرين مختلفين ، وبين تيارات مختلفة ، كل نظرية منها تحاول أن تهدم الأخرى ، غير أننا من خلال هذا الصراع نستطيع أن نصل إلى الحقائق الآتية :

أولا : هناك فارق بعيد بين الفلسفة وبين العلم . فليست هذه النظرات الفلسفية علماً ، له طابع الاختبار والتجريب ، ولذلك فإن أى نظرية منها لا تستطيع أن تمثل مفهوم العلم أو تساوى حقائقه اليقينية ، فالعلم يرود وسائله مجاهيل الوجود ويحلل المفاهيم ليعرف عناصرها الأولية ويختبر المسائل فى المختبرات وبذلك يصل إلى نتائج علمية رقمية ، أما الفلسفة فهى محاولة لإدراك الحقيقة الكلية للوجود ، وهى تعتمد أساسا على العقل ، ومنذ اتصلت بالمذهب المادى واعتمدت عليه وأنكرت وجود الروح والضمير والبصيرة ، فالوجود فى تقديرها مادى محض ومحكوم بنظام لا يتخلف . وقد اعتمدت الفلسفة الغربية نظرية دارون فى أن الإنسان حيوان فبنى عليها فرويد نظرية الغريزة الجنسية ومن ثم تأثرت بها علوم الأخلاق والنفس . فلما برزت المادية التاريخية لماركس تأثرت بها نظريات الاجتماع والاقتصاد والنفس والأخلاق أيضاً وازدادت توغلا فى الاتجاه المادى .

ثانياً : أن هذه الفلسفات نظرات لها طابع الشخصية التى أبدعتها ، ولها تحديات العصر والبيئة التى ظهرت فيها ، ومن هنا فإنها لا تصلح - بصفة عامة - كقانون عام ، فهى قائمة على المزاج الشخصى ومن واقع البيئة وتحدياتها وفى مواجهة أحداث عصرها ، ويمكن القول أنها استجابة أو محاولة لوضع حلول لعصر أو بيئة فى فترة من الفترات لا تعدوها .

فإذا عدونا هذه المعانى العامة الفلسفية بصفة عامة ونظرنا إلى الفلاسفة الكبار الذين خلقوا أبرز الأعمدة الضخمة للفلسفة الغربية لوجدنا أنه ما من واحد من هؤلاء إلا كان مضطرب الشخصية مزلزل الكيان النفسى ، فقد عرف نيتشة بالجنون ، وفرويد بالمرض ، وماركس بالأزمة النفسية ، ودارون بالضعف ، ولورنس بالانحلال ولاشك أن انحراف فرويد ونيتشة وكيركجورد هو مصدر الانحراف فى فكره وفلسفته .

وقد هاجت الفلسفات الأوربية : الدين والأخلاق والقيم وكانت نظرات الفلاسفة قائمة على نقد المسيحية سواء فى ذلك نيتشه ، وسارتر ، وماركس ودبوى .

الفلسفة المادية

والفلسفة المادية : لا تسلم بوجود الروح ولا القوى الغيبية وهي لا ترى أن القيم الاجتماعية العقلية والقيم الروحية قيم باقية ، لا يعتريها التبديل والتغيير . ويمكن تلخيص مفهوم الفلاسفة في هذا الضوء في كلمات :

دارون : الإنسان حيوان .

ماركس : الاقتصاد هو التفسير الأكبر لحركة التاريخ ومهمة الإنسان في الحياة هي البحث عن القوت .

لوريس : مفهوم الإباحة والجنس هما أبرز دوافع الانسان .

الوجودية : ليس للحياة هدف ولا معنى ولا غاية .

نيتشة : موت الآله وعبادة القوة .

دوركايم : الدين ليس فطرة ، والجريمة ظاهرة سوية والزواج ليس من الفطرة .

ديوى : ليس هناك أخلاق مثلى دائمة .

فرويد : الجنس هو الدافع الوحيد للشخصية

وليم سميث : الحق للقوة .

نيتشة

دعا « نيتشة » إلى نقض الديانات التي تقول بالرحمة والتعاون والإخاء البشرى وحماية الضعيف وحمل على المسيحية ووصفها بالسلبية ، وقال إن أخلاق المسيحية تمارس بقاء الأقوياء (الصقور) وتصدم عن حقهم الذى تنطق به الطبيعة ، وهو أن الصقر يجب أن يأكل العصفور ، ودعا نيتشة إلى إعفاء « الانسان » من التقيد بالأخلاق المسيحية لأنها أخلاق الأذلاء — وقال نيتشة : إن المسيحية جاءت فاستبدلت بالرجولة والبطولة ضعفاً مزرياً ترى نتائجه في شعوب أوربا الحاضرة حيث تفشى الأمراض .

ويقول سلامة موسى معلقا على فلسفة نيتشة : إن كثيراً من أقوال نيتشة توهم الهوس إن لم تقل الجنون ، ومما لا شك فيه أنه قضى نحو عشرين سنة وهو في جنون يكاد يكون

مطبقا . إذ كان في الدور الأخير من (السلفس) ولعل أيضاً بعض هذيانه يعزى إلى هذا المرض ، وإذا كان نيتشة مات سنة ١٩٠٠ أى دفن في هذه السنة ، ولكن الواقع أنه كان ميتا منذ حوالى ١٨٨٥ المرض الذى أشرنا إليه وهو مرض لم يقعد جسمه فقط ، بل أمات ذهنه » .

ويرى المتابعون لحياة نيتشه أنه كان تعيساً مثل كيركجرد ، صاحب الفلسفة الوجودية ، وذلك بسبب سوء صحته ، وقد كتب ما كتب وهو طريح طايل في المستشفيات داعياً إلى دين القوة ونبذ فضائل الضعف كما كان يسميها من حدب ورحمة ورفق بالضعفاء وعـــدم السماح إلا للأقوياء بالتناســـل ، وكانت أقسى نظراته الفلسفية صيحته « أن الله قد مات » وهجومة على الأديان وعلى المسيحية بالذات .

ويمثل نيتشه التحدى الضخم للفكر المسيحى . ومن ثم كانت حملته على الأديان عامة والدين المسيحى خاصة ومن ثم هاجم كل القيم وفي مقدمتها الأخلاق والرحمة والخير .

وقال أن الخير : هو ما كان حذراً أو تواضعاً ومداوره وصفعة على الخد الأيمن أو الأيسر وقال أن الضعف والجود مصدرة قيم الأشياء التى سنتها المسيحية وقال أن معنى الخير والحق والجمال في المسيحية هو سبب الضعف والضعف ليس سبيل الرقى .

وقد استمد فلسفته من الإغريق الأقدمين ، وقد جن في سن الخامسة والأربعين ، وعاش بعد جنونه مع أمه حتى ماتت ثم مع أخته المترملة إلى أن مات .

ديوى ودوركايم

يقول سلامة موسى : ليست الأخلاق عند ديوى شيئاً مطلقاً ، وليست هناك أخلاق مثل دائمة ، إنما هناك تغيرات اجتماعية تؤدى إلى تغيرات أخلاقية ، وما دامت غايتنا هى سعادة العيش فإذن يجب أن نجعل الملاءمة بين الفرد والمجتمع غاية التربية .

ويرى دوركايم أن الفـرد لا قيمة له ولا معنى بالنسبة للحرية الفردية وأن القيم كلها للمجتمع الذى يخلق الأديان والصفات والآداب والقيم .

ويرى أن الدين والزواج والأسرة ليست نزعات فطرية في الإنسان وأن القواعد الخلقية لا وجود لها في ذاتها .

ويقول دوركايم أن الدين ليس فطره ، وأن الجريمة ظاهرة سوية وأن الزواج ليس من الفطرة ـ والأخلاق شيء لا يمكن الكلام عنه ككيان ثابت .

ويمكن القول بأن هذه النظريات وجدت معارضة عنيفه لمضادتها لطبائع النفس الانسانية وهي في مجموعها خصومة مع مفاهيم المسيحية .

البرجماتزم : وليم جيمس وديوى

تعارض نظرية « البراجماتزم » الدين والعقائد في الثبات والخلود واللانهائية كما يعارض القانون الاخلاقى ، وترى أن السلوك الخلقى شيء آخر غير الآداب الإجتماعية القائمة على المرونة وأنه يمكن أن يكون المجتمع منظماً دون أن تكون له اتجاه خلقى .

وتقوم البرجماتزم على فصل الدين عن التربية ، وهي تخضع كل شيء العمل والتفكير عندها خاضع للارادة ، وهي تنكر وجود القيم النهائية والمطلقة ، ويقول الباحثون أن سيكولوجية البراجماتزم في اعتمادها على التعبير البيولوجي للحياة قد اعتمدت على أشياء لم تثبت صحتها بعد .

وجذور البرجماتزمية ممتدة إلى الفلسفة الداروينية والنيتشية التي تقول بأن الحق للقوة ، وهي لا تؤمن بمساواة الضعيف والعاجز في الحقوق التي للقوى المتمكن .

ويرى شارل بيرز أحد مؤسس الفلسفة البرجماتزمية أن القضاء على الضعيف ، وسيلة جوهرية من وسائل التقدم والرقى واحترام الوالدين مثلا نظام لا تقره الفلسفة البرجماتزمية يقوم مكانه الفرد على أساس المستوى والدخل المادى ونسبة النجاح الذى يصيبه المرء بغض النظر عن طبيعة الوسائل التي حققه بها

ويرى الباحثون أن النظرية البرجماتزميه هي المسئولة عن رواج أدب المجون وسيطرته على مختلف عناصر الغذاء الفكرى .

لورانس

ويتمثل في آراء لورنس وهافلوك اليس فلسفة الإباحة والكشف وتصوير الصراع بين العقل والجسم ، فالعقل عند لورنس يحتقر الجسم ويخشاه ، كما أن الجسم تحت العقل ويقاومه .

وقد نتجت هذه الآراء عن جذور عميقة للوثنية اليونانية التي دعت إلى الإباحة والتحرر ، والتى أعلت الجنس ، ويرى لورنس أن الحضارة الحديثة قد قضت على عناصر السعادة الفطرية في الإنسان ، وأنه لكى نسترد السعادة علينا أن نعود إلى الحياة الأولى : حياة الغابات .

فـرويـد

يرى فرويد أن الانسان في جوهره حيوان كغيره من الحيوانات ، وأن غرائزه وميوله الفطرية وحاجاته العضوية هي الأساس المادى الصلب لسلوكه في الحياة . وعنده أن الضمير والدين والأخلاق والقيم العليا في حياة البشرية تنشأ من عقدة الجنس . وأن غرائز الإنسان هي التي تحكمه وتسيطر على نشاطه وأن الروح لا وجود لها على الاطلاق . وهو يفسر النفس والحياة كلها من خلال الجنس . ولم تكن نظرية فرويد في حد ذاتها إلا وجهة نظر معينة ولم تثبت طويلا في مجال التجربة ، وقوامها قوله : إن معارضة رغبات الطفل في صغره تؤثر في تصرفاته إذا كبر — وقد عارض هذا الرأى علماء آخرون قالوا بعد دراسات طويلة بضرورة استخدام الضرب كوسيلة لتقويم الطفل ، ووصل العلماء إلى ما يناقض نظرية فرويد مناقضة تامة بأن مسلك الطفل يتأثر بعدد كبير من العوامل غير البيئة والوسط والحالة الاجتماعية فلا سبيل لإخضاع تربية الطفل لنسق واحد .

وقد عارضه كثير من الباحثين في مجمل آرائه — وقالوا أن فرويد أقرب إلى المتنبئين منه إلى العلماء وأنه يرمى بنظرياته وآرائه دون أن يقدم لها البرهان العلمى أو السند الواقعى ، وأنها تقوم في أغلبها على الافتراض ، ثم يصدق ما يفترض فيبنى عليه ، وكأنه حقيقة علمية لا يأتيها الباطل . وفيما يتعلق بالغرائز وهو يسميها الدافع الجنسى فإن الدراسات العلمية قد أثبتت بما لا يقبل الجدل : إن الدافع الجنسى يأتى في مرتبة أدنى من كثير من الدوافع الأخرى كالدافع إلى الهواء أو الشراب أو الطعام .

ثم أن الدافع الجنسى يخضع للتربية بمعنى أننا نستطيع تربية الإنسان على العفة بحيث يضبط دافعه الجنسى ويتحكم فيه وبذلك تكون العفة أمراً ليس ممكناً فحسب بل ضرورياً وقد أمكن تنظيم تصريف الشهوة والتسامى بها بكثير من الوسائل كالرياضة الجسدية أو الروحية أو الشعر والموسيقى

* * *

والمعروف أن كل فلسفة فى الحقيقة إنما هى رد فعل لنفس الفيلسوف وعصره ومجتمعه ، وقد عرف أن فرويد كان مريضاً . وأنه كان يمر بأزمات نفسية ، وهو يعالج « مريضة » تتردد عليه بالهوى الجنسى هى « سيسلى » المصابة بعقدة أوديب فبينما كان فرويد يقوم بعلاج هذه الفتاة تكشف له فى نفسه أنه مصاب بعقدة أوديب ، وأنه كان يتجه إلى أمه ويغار من أبيه وأنه اتهم أباه ظلما بجريمة أخلاقية رهيبة .

أن أسطورة أوديب الأغريقية ، التى يتحدث عن أن أبيه ارتكب جريمتين فقتل أباه وارتكب خطيئة أخرى ثم عاقب نفسه بأن فقأ عينه ، هذه الأسطورة جعلها فرويد حقيقة يؤمن بها . ويجمع الباحثون على أن نقطة الضعف فى فرويد « كعالم » أنه اتخذ من دراسة نفسه وطفولته قاعدة عامة . وحاول من طريقها الوصول إلى قوانين شاملة ، بينما وهو يهودى يعيش فى النمسا المتعصبة ضد اليهود فكيف يمكن أن يتخذ من وضعه كمضطهد فى مجتمعه قاعدة لنظرية يطبقها على الإنسانية كلها .

من أجل هذا أعلن كثير من الباحثين وفى مقدمتهم الدكتور ناتان كلاين نبذ طريقة فرويد فى العلاج النفسى والعقلى ، هذه النظرية التى ترجع جميع الاضطرابات النفسية إلى أسس جنسية بحتة وقال أن هذه النظرية ليست إلا معول هادم لعقول الشباب ومخدر مميت لنفوس أبناء الشعب ، واحتلت نظرية إيفان بافلوت محل هذه النظرية ، ومؤداها أن البيئة هى المسئول الأول عما يصيب الإنسان من إنحراف نفسى أو عقلى .

السريالية

يرى مذهب السريالية أن الإنسانية لا يقودها العقل الظاهر الواضح بقدر ما يقودها العقل الباطن اللاشعورى . وهى نظرية مستقاة من نظرية فرويد وإمتداد لها ، ويرى فرويد ومدرسته أن الانسان فى جوهره كغيره من الحيوانات ، وأن غرائزه وميوله الفطرية وحاجاته العضوية هى الأساس المادى الصلب لسلوكه فى الحياة . غير أن ضروريات الحياة الاجتماعية وما تضعه من ديانات وفلسفات أخلاقية قد حتمت تنظيم هذه الغرائز والميول والحاجات وإخضاعها لقيود لا مفر منها لكى تستقيم الحياة الاجتماعية ، وكثير من هذه القيود تؤدى إلى كبت تلك الغرائز والميول والحاجات وإسكات ندائها — ولكنها لما كانت هى الأساس المادى للحياة فانها لا يمكن أن تموت مهما كبتت .

« الوجودية[1] فلسفة عدمية سلبية من ألفها إلى يائها . تود أولا وقبل كل شيء أن تقتل التفكير وتشل القدرة على إستخدام العقل . يجب أن تقتل فى نفسك العقل والمنطق إذا أردت لنفسك خلاصا، إذ أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا بهما والمذهب الوجودى قائم على عدم الاعتراف بالعقل ، وعدم الاعتراف بالعقل هو عدم إعترافه بكل شيء . ولا بنته إلا إلى ذلك الجزء النفسى الذى علك على الإنسان حسه ونفسه جميعا ، وإلى ذلك الشعور بالقيء أو الغثيان الذى يسيطر عليه عند ما يواجه العالم .

وتنادى الفلسفة الوجودية بنفى الألوهية ، والدعوة إلى عبادة الذات ، فالانسان ينبغى أن يتمتع بوجوده كل الاستمتاع ويطلق لحريته العنان ، فيحقق لنفسه أكبر نصيب من المتع والملذات باعتباره إله نفسه وسيد كيانه .

وفى رواية الذباب لسارتر يقول : أورست مخاطبا جوبيتر : (رب الأرباب) :

« سيدى الإله ، كان عليك ألا تخلقنى حراً ، وما أن خلقتنى حتى انفصلت عنى وتخليت عن نسبى إليك فأنا لم أعد ملكا وليس ثمة فى السماء من خير أو شر وإنسان يصدر إلى الأوامر ، لن أعود أخضع لشرعك ، ولست محولا على الخضوع لغير شريعتى ، أنا ، لأنى إنسان ياجوبيتر ، وعلى كل إنسان أن يبتكر طريقه بنفسه » .

وتعد النظرية الفلسفية المسماة « الوجودية » : ثورة على المسيحية ، كثورة ماركس وثورة نيتشه . وقد أعلن هرجرد حربا لا هوادة فيها على الإيمان المسيحى كله ، لأنه كا يقول لاصلة بينه وبين العقل ، فاذا أعدنا إلى شخصية كيركجورد وجدنا شخصية منحرفة ممزقة، كشخصية نيتشه ، أمة كانت خادمة تزوجها أبيه سراً ، وكان هو أحدها ، مما ضاعف علته النفسية ، وزاد شعوره بالنقص ، فاعتزل المجتمع وعاداه ، وكانت مؤلفاته العشرين هجوما عنيفاً على معتقدات مجتمعه الدينى ، وهدما للكنيسة ، وتدميراً للفكرة المسيحية »

---

(١) بتصرف عن بحث ليحيى هويدى .

ودعوة الناس إلى عدم الإيمان إلا بأنفسهم ، ومن هنا كانت الوجودية دعوة صريحة ضد المسيحية ومحاولة لهدمها ، وحرباً سافرة على الأديان كلها ، ومات كيركجورد عام ١٨٥٥ ووجد أتباعه فى فلسفة نيتشه عونا لهم .

وقد تابع سارتر الفلاسفه الفرنسيين الذى حاولوا منذ ١٨٨٠ إنشاء أخلاق لادينية ، هذه الدعوة الأخلاقية التى تحمل أساسها عدم وجود إله ، ولعل شخصية سارتر وأزمات حياته الشبيهة بما صادف شخصية كيركجورد هى التى هيأت له هذا التبرز بالإضافة إلى تحديات الحرب العالمية الأولى والثانية للمجتمع الأوربى عامة والفرنسى خاصة .

يقول سارتر : حينما قام بعض الأساتذة الفرنسيين عام ١٨٨٠ بإنشاء أخلاقية لادينية ، كانوا يتكلمون هكذا تقريبا « الله افتراض غير نافع ، وهو يكلفنا كثيراً فنحن نلغيه ، ولكن من الضرورى مع ذلك لكى نستطيع إنشاء أخلاقية ومجتمع متجانس منضبط ، من الضرورى أن ننظر نظرة الجد إلى بعض القيم فنعتبرها موجودة ، سبقا لتجربة ما يطلق عليه إسمه (الراديكالية) أنه لا يتغير شىء ، مما لو كان الله موجوداً » ووصل سارتر إلى غاية هذا الاتجاه حين قال : « هذا العالم وجد بلا داع ويمضى لغير غاية » كتابه (الكينونة والعدم) وفى كتابه الغثيان يقول : يولد كل موجود بدون سبب عقلى وبلا داع وتمتد حياته بواقع من الضعف ثم تموت بالمصادفة .

ويقول « العالم كله خداع فى خداع ، أننا موجودون بدون سبب عقلى وبلا داع والعالم يمضى لغير غاية » . وملخص نظرية الوجودية : أنت مطلق الحرية فاصدم ماشئت والحياة كلها سخف يورث القلق والضجر . وقد رأت الوجودية أن أزمة العصر هى غرابة الإنسان عند ذاته فانه التقدم التكنولوجى قد جعل منه ترسا فى ماكينة أو قطعة غيار فى جهاز .

وقد وجه للوجودية النقد من حيث أنها : (١) تجعل الإنسان فى عزلة عن الجماعة . (٢) أنها تستطيب إبراز القبيح من جوانب الطبيعة الانسانية . (٣) أنها تبطل الأوامر الإلهية وتنكر القيم الخالدة .

ويقول سلامة موسى : أن وجودية سارتر ليست شيئا جديداً على أوربا إلا من حيث

لهجتها الهجومية ، وهى عندى أيضاً ليست فلسفة ، وقصارى ما أفهم منها أنها مذهب أخلاق وهو فى النهاية ثمرة النزعة المادية فى العلوم ، كما هو ثمرة النزعة الانفرادية التى كانت تسود القرن التاسع عشر فى السياسة والأخلاق ويرجع نجاحها إلى التفكير المادى الذى عم أوربا وجعل الأوربيين ينفرون من الغيبيات بأنواعها جميعاً » .

ويرى البيركامى فيلسوف الوجودية « إن التمرد هو الحل الوحيد لكل ما فى الوجود من لا معقولية ، ويترتب على التمرد كل التجربة الفيثية رفض كل التصورات الميتافيزيقة خاصة فيما يتصل بقضية الحرية — وجود الإنسان ووجود العجز والهم ، وهو وجود محدود ، وبسبب المحدود لا ينبغى أن يطلب الإنسان كليات لا سبيل إلى الوصول إليها .

ويرى الماركسيون أن الوجودية حين ظهرت فى القرن التاسع عشر (كيركجورد) كانت مصوبة ضد المثالية المطلقة التى يمثلها هجل أستاذ ماركس — الذى جعل فلسفة هجل تسير على قدميها بعد أن كانت تسير على رأسها — ذلك أن كارل ماركس قد جعل المثالية المطلقة عند أستاذه هجل مادية مطلقة ، فماركس يضع المادة أولا ، وكيركجورد يضع الحقيقة الإنسانية أو الوجود الإنسانى أو الوجود أولا لينتهى بالفردية بينما ينتهى ماركس بالجماعية .

ويرى كيركجورد أن المجتمع أو العالم — الأصل فيه الفرد ، ثم الافراد الكثيرون يطلق عليهم إسم الأسرة أو المجتمع ، أو الدولة أو العالم ، والتاريخ تاريخ أفراد وليس تاريخ الناس جميعا والتاريخ عنده يصنعه الناس الممتازون فقط .

وقد هاجم سارتر فى قصة « الأيدى القذرة » المذهب الشيوعى ، وقال أن الحرية كلمة لا وجود لها وخاصة الحرية الفردية . وقد وصفت الفلسفة الوجودية بأنها فلسفة الانحلال أو فلسفة العدم ، إشارة إلى أنها فلسفة الحادية لا تؤمن بما وراء الحياة وأن كانت تؤمن بالحياة وحق الفرد فى أن يعيش . والوجودية فى نظر الماركسية مذهب فلسفى مثالى منحل يقوم على تفكيك الوعى العام وفى القاموس السوفيتى : إن هذه الفلسفة نشرت أفكارها تحت ستار الفلسفة الالحادية أو فلسفة الحرية ، وقد حاول كل من سارتر وكامى أن ينشروا تعاليم الفوضوية العقلية والخلقية واحتقار العلم والأخلاق .

وتختلف الوجودية مع الماركسية فى الجذور : الوجودية تفرق من الناحية الميتافيزيقية

بين الوجود والماهية ، وتجعل الوجود سابقا على الماهية ومقابلا لها، وهى تخالف النظرية المادية التى تجعل المادة سابقة على كل شيء . فالمادة عند الماركسيين أولا وقبل كل شيء وكل ما هو فكرة أو فكرى إنما جاء تاليا للمادة ، وليست كل الأفكار وكل الاتجاهات إلا صورة من صورة المادة أو نشاطها .

وقد وصف الباحثون من غير الماركسيين «الوجودية» بأنها فلسفة إجتماعية رجعية، تقوم على أساس إنكار الوجود الإلهى ، وتبدأ برفض التبعية لدين ملتزمة أن تتخذ لها موقفا من مشكلة إرادة الإنسان وحريته . والوجودية تؤمن بقول كيربلوف فى إحدى روايات ديستوفسكى : «إذا كان الله ليس له وجود فكل شيء مباح» هذه هى نقطة البدء فى فهم الوجودية كما قال سارتر نفسه ومن هذا يتضح أن سارتر لا يعنى من الحرية إلا الفوضوية فى أجلى معانيها.

وتنكر الوجودية كل محصول البشرية من التجارب فى الماضى ، ولا تأبه به ، بل تنادى بضرورة تجاهله وإن يبدأ الإنسان من جديد تماما كالإنسان البدائى .

ويقول سارتر : يجب أن يبدأ الإنسان من اللاشيء .

وتحتقر الوجودية العلم وتنكر قيمته . وليس فى الوجودية شيء واحد يفتح الطريق أمام أى تصرف أو عمل لتغيير الواقع الاجتماعى ، بل على العكس تحاول أن تغلق كل سبل العمل من أجل مجتمع أفضل وسيطرة أكبر على الطبيعة — وفى عقيلية الذباب يصور سارتر قلق بعض المثقفين الذين يبحثون عن شيء حقيقى خارج المعرفة البشرية — «إننى أعيش فى الهواء ، إننى أعيش وحدى»[1] .

وعندنا أن المذاهب الفلسفية إنما هى رد فعل لنفسية صاحبها وعقليته ، ورد فعل لعصره وتحديات بيئته . وأنها لا تمثل مفهوما إنسانيا عاما أو شاملا أو صالحا لكل الأزمان والعصور . وحين يقول سارتر : لقد صنعت ذاتى لأنى لم أكن أبنا لأحد ، والإنسان لا يوجد بل يصنع نفسه » . إنما يعنى تصوير غموض مطالع حياته واضطرابها

---

(١) الثقافة : ١٥ مايو ١٩٥١ .

الذى ساقه إلى الكفر بكل القيم الانسانية ويجمع الباحثون : على إن مذهب سارتر مستمد من تحديات حياته شخصيا ، فإنه ولد وليس له أسرة ومات أبوه فى شهره الثالث ، وكانت أمه ممسوخة الشخصية لم تشعره أبداً بحنان أمومتها والأسرة التى عاش بها لا تتعدى جدين عجوزين كانا يؤديانه هو وأمه ويشعرانهما بأنهما ضائعان .

وقد أدى هذا الجو النفسى بسارتر إلى تكوين نظرته للبشرية وهى نظرة مليئة بعطف مشوه أساسه الاحتقار ، فأنكر الكنيسة يقول : « كنت كاثوليكيا وفى نفس الوقت بروتستانتيا » ومن هذا أراد أن يؤكد ذاته بأن له رسالة وهو الطفل المنبوذ فى مجتمع يرعى الأطفال العاديين .

وقد وصف الباحثون الوجودية بأنها الملل والقلق والسأم والعبث والضياع والتوتر والشعور بالاغتراب والغثيان وأنها مرض الإنسان فى منتصف القرن العشرين على حد قول سارتر « اليوم كغد ، والغد كبعد الغد ، وأنه لا طعم لشىء ولا لذة ولا أمل فى شىء » .

ومفهوم الفكر الإسلامى يختلف عن هذه المفاهيم كلية وجذريا لأنه يقوم على أساس الإيمان الذى يملأ القلب بالسكينة والطمأنينة واليقظة .

ويتصل باتجاه سارتر : البير كامو وتقوم فلسفة كامو على: اليأس والتمزق النفسى . يقول : ما دمنا سنحدث فليس لأى شىء معنى ، أن مغامراتنا البشمة لا جدوى لها ويقول : إن هذا اليأس والتمزق النفسى قد ولدها الخواء الروحى والفراغ . وقد رافق الفراغ تمزق على النطاق الاجتماعى ، فأصبحت البشرية شاردة لا تؤمن إلا بالمتاع والتمرد عنده هو الحل الوحيد لكل ما فى الوجود من لا معقولية والحياة نقاس عنده بقدر ما تخلو من معنى ، ويترتب على التمرد كل للتجربة الغيبية ورفض كل التصورات الميتافيزيقية خاصة فيما يتصل بقضية الحرية . ووجود الإنسان — عنده — وجود اللحم والدم ، وهو وجود محدود ، وبسبب المحدود لا ينبغى أن يطلب الإنسان غير المحدود .

نظرة عامة

إن مصدر الانحراف الذى أصاب الفلسفة الغربية الحديثة وتتمثل نقطة الخلاف الإساسية بينها وبين الفلسفة فى الفكر العربى الإسلامى وهو اعتمادها على « المادية » وحدها ، بينما تقوم الفلسفة فى الفكر العربى الإسلامى على جناحين : هما المادة والروح ، والعقل والوجدان ومن هنا يقع الخلاف بين مفهوم متكامل ومفهوم جزئى .

ومن هنا تبدو آراء ماركس وفرويد وديوى وسارتر متعارضة وجزئية مع مفهوم الفكر العربى الإسلامى المطبوع بطابع التكامل والوسطية .

والمعروف أن الفكر الأوربى قد آثر جانب الفلسفة المادية والتحرر نهائيا من المفهوم الروحى على أثر انتصارات العلم المتوالية التى بلغت به إلى حد انكار كل ما سوى المحسوس ، ومن ثم اتسعت الشقة بين الفكر الغربى المادى وبين الجوانب الدينيـة والروحية والخلقية . ويمكن القول بأن الخلاف بين الفكر الغربى والدين قد ظل يتسع ويعمق حتى وصل إلى درجة الهجوم السافر على المسيحية والتوراة والفكر الدينى كله بحسبانه هو العامل الأساسى فى معارضة التقدم والكشف والنهضة العلمية وكانت الكنيسة هى الهدف الأكبر لهذه الحملة وقد ظلت الشقة تتسع حتى بلغت الانكار الشامل للدين والأخلاق والروحية وانتهى ذلك إلى قيام الفلسفات الحديثة الكبرى الثلاث وهى : (١) الفلسفة الماركسية فى مجـال الاقتصاد (٢) والفلسفة الفرويدية فى مجال النفس . (٣) والفلسفة الديوية فى مجال المجتمع على أساس المادية الخالصة وقد قصدت هذه الفلسفات إلى الهجوم الشامل على الدين بحسبانه العامل الأساسى فى مقاومة النهضة ومقاومة التقدم .

ولما لم تكن المسيحية فى أوربا هى المسيحية الحقيقية المنزلة ، ولما لم تكن المسيحية فى الواقع إلا دنيا وروحية ولاهوتا ، ولم تكن فى تكامل الإسلام دنيا ونظام مجتمع معا — فقد انفسحت الطريق أمام الفلاسفة فى محاولة وضع « ايدلوجيات » لتنظيم المجتمع وإقامة أنظمة فى مختلف مجالاته السياسية والاجتماعية والاقتصادية .

غير أن الاتهام التي وجهته الفلاسفة الأوربيون إلى الدين كمعوق للنهضة أو معارض لها والذي قصدوا به المسيحية الغربية قد وصل إلى محيط الفكر الإسلامي العربي، وكأنه هجوم على الدين بصفة عامة — أو هكذا أراد دعاة التغريب حين حاولوا الاستفادة من هذه الحملات في مجال الغزو الفكري، وفي سبيل تأكيد النفوذ الأجنبي في العالم الإسلامي بينما الواقع يثبت أن الإسلام كدين ونظام للمجتمع لم يكن معارضاً ولا حجر عثرة — طوال تاريخه — أمام التقدم أو الحضارة أو النهضة بل كان عاملا ضخماً في دفعها وتنميتها.

ومن هنا وقع الخلاف بين مفهوم الفكر الإسلامي وبين مفهوم الفكر الغربي في مجال الفلسفة والقيم الأساسية للمجتمع والإنسان والحضارة في العالمين المختلفين جذرياً.

* * *

وأبرز الخلافات بين الفكر العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي هي:

(أولا) التأكيد على الدين والأخلاق مع كل مختلف مجالات الاجتماع والاقتصاد والسياسة بينما رفض الفكر الغربي هذا التأكيد.

(ثانيا) قيام الضوابط في الفكر الإسلامي وإلغاء الضوابط في الفكر الغربي فالفلسفة الغربية تهدف إلى تحرير الفرد تحريراً كاملا من الضوابط، وذلك تحت ضغط تحديات حربين عالميتين بينهما عشرون عاماً — وكان من نتيجة ذلك تفشي أمراض الانحراف والقلق والميوعة والسلبية واللامبالاة واللامعقول. ومن هنا ظهرت فلسفات كامو وسارتر ذات الطبيعة السلبية، والتي قوامها التمزق واليأس، ولعل هذا الطابع الذي لا يعرفه الفكر العربي الإسلامي حيث يقوم مفهوم الإنسان على تكامل بين الروح والجسد وتوازن بين العمل ورد العمل، بل ان الفلسفة الغربية قد أخذت تبرر إلغاء الضوابط حيث يرى دوركايم: ان الأخلاق ليست ذاتية ولا ثابتة، وحين يرفض المقومات الأساسية للجماعة والأسرة فيرى أن الدين والزواج والأسرة ليست نزعات فطرية في الإنسان.

(ثالثا) إعلان الجانب الجسدي والحيواني في الإنسان. بل وإفراده أحياناً بالوجود، مع أن الإنسان روح وجسد، وهذا الجانب ليس أولى بالتعهد والعناية من الجوانب الأخرى وربما كان هذا — في الفلسفة الغربية — رد فعل للتعاليم الأخلاقية المسيحية القائمة على بغض الجسد وعلى الاسراف في كبح شهوات البدن الطبيعية، بينما يوازن الفكر الإسلامي

بين الجسم والروح ويفتح للجسد آفاقاً كريمة لتحقيق غاياته ويحرص عليها ويؤمن بأن الانسان مهما كانت دوافعه وأهدافه لايعيش بالجنس وحده على الدوام ولا ينكر الجنس كلية.

(رابعا) هاجم ماركس وفرويد ونيتشة « الدين » : من حيث هو المسيحية الغربية وقال ماركس : ان الدين أفيون الشعوب ومخدر العقول يجب التحرر منه وإنقاذ الانسان من شره ، ولاشك أن الدين الذى كان فى فكر ماركس هو «المسيحية الغربية»

(خامساً) هاجم كثير من الفلاسفة : الميتافيزيقا (ما بعد الطبيعة) Meatqbysique .

(سادساً) المعروف أن كل آراء الفلسفة نظريات وليست علماً يقينياً قائماً على التجربة . فالتجربة توجد فى مجال العلم وحده ، أما فى مجال النفوس والمشاعر والعقول فإن كل مايعرض لها ليس إلا نظرية تصح وتخطىء ، ثم قصر النظر الإيمان بها واعتناقها كحقيقة واقعة ، والنظرات الفلسفية ، تتغير من فيلسوف إلى آخر ومن عصر إلى آخر ومن بيئة إلى أخرى . وهذه النظرات قائمة بأصحابها وعصورهم وبيئاتهم ، وهى نوع من التحدى لظروفهم وواقعهم ، وهى نمو لرؤيا أساسية للكون والفرد والمجتمع ، تعبر فى طريق طويل ، وتنتقل من فيلسوف إلى آخر ومن اتجاه إلى آخر ولذلك فهى لا تمثل حقيقة علمية واقعية يمكن الاعتماد عليها أو يمكن اعتبارها ظاهرة ثابتة .

(سابعا) يؤكد الفلاسفة المتعمقون أن النظرة المادية للفلسفة قد ماتت بالنظرية القائلة بأن الذرات مركبة من الكهرباء بعد أن طغت عليها نظرية الكوانتم وأن الكهربائية تجيء شحنتها من المجهول وتذهب إلى المجهول وقد أشار العلامة هالدين إلى هذا المعنى حين قال أن الحقيقة روحانية فى جوهرها والروح لا يدركها العقل .

(ثامناً) ثبت أن معظم الفلاسفة الأوربيين أصحاب المذاهب الكبرى كانوا مصابين بأمراض وعاهات لا تصح أحدهم فى صف الانسان السوى . فولتير كان مريضاً بالصدر ، نيتشه كان مضطرب العقل وقد جن جنوناً حقيقياً فى أواخر أيامه ، ومارسيل بروست كان مصاباً بحالة عصبية غريبة وكان يعانى اضطراباً عصبياً مستديماً، وبيكاسو كان من المجانين الخطرين وبودلير كان مضطرب العقل والنفس وكان مسرفا فى كل شيء وفرلين لم يكن يفيق من الخمر وكذلك كان فرويد وسارتر

(٧)

الأدب

الأدب : مجموعة الدراسات التي تتركز « حول الانسان والحيـــاة البشرية » ، وهو قطاع من قطاعات الفكر الاسـلامي : المتمثل في الاجتماع والتاريخ والدين والفلسفة والعلم والاقتصاد والسياسة .

ويرى بروكلمان أنه يمكن إطلاق إسم «الأدب» بأوسع معانيه على كل ما صاغه الانسان في قالب لغوي ليوصله إلى الذاكرة .، أي أنه اعتبر كل نتاج اللغة أدباً وذلك في الحق رأى يختلف مع مفهوم الفكر العربي الاسلامي للأدب ، ذلك أنه «الفكر» لا الأدب هو الذي طبع عالم الاسلام بطابعه بحسبانه شاملا لكل جوانب المعرفة ، وليس قاصراً على تصوير النفس الانسانية وحدها وهو مهمة الأدب الأساسية .

وأن الوحدة التي حققها الاسلام كانت وحدة فكر لا وحدة أدب لأنها اتصلت بمختلف جوانب الحياة ، وقد تحرر الأدب بعد قليل من هذا القيد فأصبح هناك أدب عربي وأدب فارسي وأدب تركي بحيث يمكن القول بأن الأدب قد ارتبط بالاسلام في جوهره من حيث قيمه الأساسية ثم إنفصل بالوحدات والأقطار والقوى من حيث مشاعرها الانسانية وطوابعها الذاتية .

٢ ـــ لم يفصل مفهوم الفكر العربي الاسلامي للأدب بين « الفن والخلق » وقد استطاع بتجربته الصادقة العميقة أن يحقق الجمع بين الصدق والأخلاق ، وأن يوازن بين مهمته وبين علوم

التربية والنفس والاجتماع ولم ينحرف عنها فى سبيل المبالغة فى جانب على آخر ولم يعل من شأن العاطفة على العقل .

وطبيعة الأدب أنه خادم أمين للتاريخ وعلم الاجتماع ، على أساس قدرته فى تقديم أصدق صورة للعصر والمجتمع الذى صاغه وكونه .

ويحتاط الفكر العربى الاسلامى فى تعبير الشعراء ، ولا يراه أصدق معبر عن عصره ، بحسبان أن الشعر منطلق عاطفى وجدانى لا يتقيد كثيراً بالعقل ولا بالعلم . « عنده أن الشعراء وسائر رجال الفنون قوم مشبوبى الأحاسيس مهتاجوا العواطف ، وكثيراً ما يعمى فكرهم ويغطى على قلوبهم عواطفهم المضطربة ، وميولهم ونزعاتهم ، وهم بحسهم المرهف يقدموا لنا صوراً براقة لامعة ساخرة أخاذة ولكنا حريين أن نعلم أنهم قد لا يلزمون الاعتدال ولا يتوخون الانصاف ويستخفون بالقيمة ويعتمدون على البديهية فلا يتعمقون ولا يستقصون بل قد يتعصبون ويتحزبون »[1] .

وطابع الفكر العربى الاسلامى من حيث قيامه على الموازنة بين العقل والعاطفة لا يعنى كثيراً بالتصاوير والزخارف والمهرجانات والتماثيل والاستعراضات ويؤمن بالقيم الروحية الفكرية الحية ، ولا يتكىء على الجوانب المادية ولا يسرف فيها وهو فى تقديره للأبطال لا يكرم الأفراد أنفسهم ولا يضعهم موضع القداسة ، وإنما يكرم أعمالهم ويحتفى بها ، ولذلك فإن مثاله هو العمل ، لا الفرد ، .

٣ — يتسم « الأدب العربى » بحسبانه جزءاً من الفكر العربى الاسلامى بسمات واضحة أساسية ، مستقلة ، تخالف كل الاختلاف عن مفهوم الآداب القديمة والحديثة من حيث استمداده أساساً من معين القرآن وتأثره بالغ التأثر بالقيم الأساسية التى وضعها للفرد والمجتمع والكون والحياة .

وقد استطاع الأدب العربى أن يمزج خير مقوماته القديمة بمقومات الفكر العربى الاسلامى وأن يضوع (فناً جديداً) طابعه اسلامى الجوهر يحمل خصائص الأمة العربية من بطولة وكرم وشجاعة وأريحية ومروءة ويطبعها بطابع المفهوم الاسلامى متجهة إلى الله وخالصة للحق ومتجردة من الهوى والغرض الفردى .

(١) بتصرف من بحث للأستاذ على أدهم .

وقد شق الأدب العربى طريقه أساساً وفق مفهوم واضح قوامه أنه غير منفصل عن الفكر الاسلامى كله كمفهوم أساسى ، فلم يقبل التضحية بالقيم والمضامين الأخلاقية من أجل البراعة الفنية ، بل استطاع أن يوازن بينهما إيماناً بمفهومه الاسلامى القائم إلى الوسطية والتكامل والجمع بين العقل والقلب والروح والمادة دون أن يرجح أحدها أو يعلى الآخر . مؤمناً بسلامة بناء الكيان الانسانى وعدم تعريضه للجمود أو الانحراف فى آن .

وقد استطاع الأدب العربى- شأنه شأن الفلسفة والاجتماع والسياسة والاقتصاد -أن يستوعب تراث الانسانية المذخورة فى ثقافات الفرس والهنود والرومان واليونان وأن يصهره فى بوتقته دون أن ينصهر فى بوتقات هذه الثقافات[1] .

ومن هنا فقد جمع فى دقة وبراعة حكم الفلاسفة القدماء وأمثال ذوى البصره والرأى ، كما عبر عن مشاعر النفس الانسانية ووصف الكائنات والنباتات والبلاد والطبيعة وحلل طبائع الانسان وصور حياته الاجتماعية وتمثل طوابع المعرفة والتهذيب ، والروحيات والمحسوسات وكان القرآن طابعه الأسنى ، وأسلوب رسول الله منهجه فى التعبير والضمون وكان طابع العلم والتجربة والتحرر من التقليد والنظرة الاستقلالية وحرية الرأى من العوامل التى هيئت له التخلص من الخرافات والأساطير ورواسب عصر ماقبل الاسلام وذلك فضلا عن تطلعه إلى البحث عن الحقيقة وجوهر المعرفة . كما اتخذ منطلقه إلى العقل والنفس معاً ، فجمع منهجى الواقعية وتهذيب النفس وكان المضمون الأخلاقى هو الحكم الأعظم له

٤ — ويعد طابع التوحيد من أبرز خواص الأدب العربى . « وهى خاصة تغلب على غيرها من خواصه وتمثله خير تمثيل فقد اتخذ الأدب العربى طريقة ليكون موحداً متساوياً شبيهاً لنفسه فى كل مكان وزمان ، فلم يلق شيئاً فى طريقه يبعده عن هذه الخاصة إلاحاد عنه

---

(١) بتصرف عن بحث خصائص الأدب العربى : الدكتور يوسف العش .

وأهله . لم يمثل زمناً معيناً أو مكاناً محدداً أو بيئة خاصة ، وقد آثر الأدب العربي أن يضحى بمعاصر من عناصره ، على أن تشوب وحدته شائبة وكذلك ابتعد عن التعبير عن الشعور الشخصي الخاص ، التعبير عن الحالة الزمنية المتميزة وعن البيئة ذات الصفات الخاصة » وبذلك تلاقت مشاعر الفارسي والعربي والأفغاني والتركي والأندلسي ، وبذلك خلص من النزعات العنصرية والميول الزمنية .

٥ — أجاد الأدب العربي بحكم خاصية التوحيد وصف عواطف الناس المستمدة المتشابهة وآرائهم التي تسرى في كل زمان ومكان . وبذلك وفق في التعبير والأفصاح عن الآراء والميول والعواطف الانسانية المتحررة من الزمان والمكان والبيئة .

وقد جمع الأدب العربي إلى كونه أدب معرفة خاصية أنه أدب يمزج بين المحسوسات والروحيات « إذا أراد مدح رجل مدحه بالصفات الروحية كالكرم والشجاعة والمروءة والأناة والصبر والعفو ، ولم يمدحه بالمال والقصور والملبس والجسم ، وإذا تكلم عن الحيوان رأيته ينشد من كلامة عظمة الخالق وقدرته » .

٦ — وقد عكس الأدب العربي بكل أمانة صورة المجتمع سياسياً وثقافياً لمشاركته في المراحل المختلفة للحضارة الاسلامية . وقد كان اهتمام العرب بالقالب اللغوي والشكل في النحو قد ثبت دعائم الفصحى وحفظها من اللهجات السوقية و الأعجمية . وعنده أن النحويين لم يكونوا مدرسين جامدين ، بل كانوا مادة لدراسات الانسان في الاسلام[1].

٧ — قدم الأدب العربي في نطاق مفهوم الفكر العربي الاسلامي صوراً إنسانية عميقة في مجال: (١) البطولة (أبو تمام والمتنبي) (٢) الزهد والتصوف (أبو العتاهية وابن الفارض) (٣) التسامي والمثل العليا (الشريف الرضى) (٤) النظر الفلسفي (أبو العلاء)

---

(١) عن هاملتون جب .

كما هي بمناهج الخطبة والرسالة والمناظرة والحوار والسيرة والحكاية والمقال .

واستطاع الأدب العربي في ظل مفهوم الفكر العربي أن يحقق : تحرير الخيال من الأغلال الطبيعية الشديدة الوطأة .

أزمة الأدب العربي

تتمثل الأزمة الكبرى التي واجهت الأدب العربي في قضايا ثلاث :

الأولى : انحرافه عن تكامل الفكر الاسلامي ووسطيته وذلك بتحلله من القيم الاخلاقية .

الثانية : خروجه عن دائرته الأساسية ومحاولة السيطرة على دائرة أوسع هي دائرة الفكر كله .

الثالثة : اغراقه في السجع مخالفاً منهج الأسلوب القرآني الدقيق ، الجامع بين سلامة الأداء وعمق المضمون .

. . .

وقد جاءت هذه الانحرافات متصلة بأزمة «الشعوبية» التي مر بها الأدب العربي كما مر بها الفكر الاسلامي حين انحرف عن مفهومه في الوسطية والتكامل والحركة ، وغلبت عليه طوابع الآداب الفارسية واليونانية والهندية القديمة وحاولت السيطرة عليه وسمه بصبغتها .

وسر هذا هو إنطلاق الأدب العربي في مجال المدح والهجاء من غير قيد ، وغلبة الخيال غلبة جعلت الأدب — دون باقي القيم الفكرية — غير خاضع للمقاييس العلمية أو المنطقية التي خضع لها التوحيد والفقه والأخلاق والتربية ومن علامات الانحراف إندفاع الشعراء إلى وراء الأهواء في مجال إرضاء الأمراء والولاة وإبتغاء العطاء .

هذا التحرر عن قيم الفكر الاسلامي القائمة على الحق والعدل ، كان علامة الانحراف في إتجاه الأدب ، وإنفصاله عن مفهوم الإسلام في تكريم البطولة وإبتعاداً عن الحدود التي حددها لمخاطبة الحكام والولاة وقوامها المناصحة وانكار الغلو في النقد أو المدح .

وقد اندفع الأدباء على هذا النحو إلى انحرافات أخرى اتجهت إلى الإباحة والحس ، فأصبح الأدب مسرحا لنزعات متحللة ونازله وبالغت كثيراً من النماذج فى الباطل والقبح إلى حد أن أنكرت معه الحق والجمال والخير .

والواقع أن الأدب على ما أطلق له الفكر الاسلامى حريته الكاملة فى التعبير والخيال والفن — فقد جاء ذلك فى إطار حركة الفكر نفسه ، وفى تقدير كامل للأخلاق والدين والقيم الأساسية من توحيد وحق وعدل وإخاء ومساواة .

ولغلبة الأدباء وتبرزهم فى المجتمع ، فقد أعطى ذلك لهم بريقا جعل للأدب سلطانا واسع المدى ، مما أغضى كثيراً بالعمل الايجابى فى مجال العلم والفقه والتوحيد والتاريخ والتربية وهى قيم أساسية إيجابية تتكامل مع الأدب ولا ينفصل الأدب عنها . تقوم على أساس المنهج العلمى العقلى .

ومن هنا فقد كان لا بد أن ننظر إلى الآثار الأدبية بشىء كبير من التحفظ ، ومراعاة جانب الخيال والتلاعب بالألفاظ . وما أتيح للأدباء من تحرر بين الجد والهزل والغلو والاعتدال حتى أن كثيراً منهم بلغ به تحرره أن اتجه إلى الإلحاد والإباحة والتحلل من قيود العلم .

وأبرز الألوان المنحرفة التى قدمها الأدب فى انحرافه عن مفهوم الفكر العربى الاسلامى :

(١) الغزل الحسى . (٢) الخمر .

ولم يكن الغزل الفاحش من صفحة الأدب العربى بعد الإسلام وترجع غلبة هذا التيار من المجون إلى استفاضة حركة الشعوبية التى حملت لواء الهجاء والزندقة والإباحة والإلحاد والرفض . واستهدفت من ذلك كله هدم مقومات المجتمع الاسلامى . وقد جهر شعراء المجون بارتكاب المحارم كبشار واسرف أبو نواس فى الدعوة إلى الخمر والاغراء بها .

وظلت حركة الشعوبية — الحاملة لواء القضاء على الإسلام وتمزيق مفهوم الفكر الاسلامى وهدم المجتمع الاسلامى — تحمل لواء إذاعة هذا اللون من الأدب وقتا طويلا حتى إذا برزت حركة التغريب الحديثة أفادت من ذلك كله وأعادت نشره وأذاعته وعملت على الالحاح عليه فى دراسات الأدب العربى القديم .

ويصدق هذا ما يردده كثير من الباحثين من أن الأدب العربي القديم قد حمل بين طياته :
(١) مدح الظالمين . (٢) وصف الخمر . (٣) الغزل الحسي الحاد .

ولكنه قد حمل إلى جانب ذلك جوانب خصبة من الأدب الحي الايجابي الصادر النفس العربية الاسلامية ، الصادقة الفهم للحياة ، العميقة الاتصال بها . هذا الفن الأصيل المتصل بمفهوم القرآن ونسقه .

غير أن القاعدة الأساسية لمفهوم الفكر الاسلامي تبقى قائمة :

(أولا) أن الأدب العربي قد انحرف عن مفهوم الفكر الاسلامي بقيمه الأخلاقية والفكرية .

(ثانيا) أن الأدب العربي وحده لا يعطي صورة صادقة للحياة الفكرية والاجتماعية الاسلامية والاعتماد عليه وحده خطأ وانتقاص للصورة الكاملة .

(ثالثا) أن الأدب العربي ليس فاحشا في أصوله المختلفة ولا في أدواره المتعددة ، وليس مادي النظرة بصفة عامة ، وليس طابع المجون والإباحة والزندقة أصيلا منه ، وإنما هو دخيل مفروض .

(رابعا) أن الصورة التي يحملها كتاب الأغاني أو يتيمة الدهر لا تمثل تكامل الفكر العربي الاسلامي ولا شمول المجتمع الاسلامي الذي حمل إلى جانب قلة من دعاة الاباحة والمجون طوائف ضخمة وجماعات متعددة من الزهاد والصوفية والعلماء والباحثين والمؤرخين والفقهاء .

(خامسا) رسم الفكر العربي الاسلامي منهجا واضحا ، كان للمعاني الحسية فيه حريتها في إطار الخلق والتربية ، وكان للحب العذري والانساني القائم على مفهوم الكرامة والرابطة الشريفة والشرعية منطلقه الذي لا يحد ، وكانت قاعدته أن كل فكرة فنية أو أدبية لا تستقيم مع المفهوم الاسلامي الشامل ليست فنا أصيلا . وطابع الأدب العربي الأصيل « الوسطية والحركة والتكامل » وتقدير مختلف القيم الأساسية دون أن يخل ذلك بالأداء الحر ، بمعنى أن لا يكون الأدب محرضاً على الفاحشة .

(سادساً) في مجال الحب ظهر أثران من أكثر الآثار إرتباطا بمفهوم الفكر الاسلامي هما الزهرة لأبي داود ، وطوق الحمامة لابن حزم ، وقد استمدا في صور الحب وطبائعه وشرائعه ومعجزاته وتأثيراته روح المثل الأعلى الاسلامي ومفهوم الاسلام .

(سابعا) لا يقر الفكر الاسلامى التحلل ولا الاباحة ، ولا إطلاق شهوات النفس ، مع الاعتراف بالغرائز والحسيات وتنظيمها ووضع الضوابط الكفيلة بأن تحول دون الاعتداء على حريات الآخرين وحقوقهم .

(ثامنا) الحسين بن الضحاك ووالبه بن الحباب وبشار وأبو نواس ، لا يمثلون مفهوم الفكر الاسلامى ولا الأدب العربى ولا مجتمعهم نفسه فقد كانو يعيشون فى صحبة أهل الفسوق والفجور ، والتهتك ، حتى أنهم كانوا يحبسون أنفسهم أحيانا فى دير فيه خمر أو مجالس فسق فلا يخرجون حتى تصفر أكفهم فاذا امتلأت عادوا .

(تاسعا) ونتيجة للانحراف الذى أحدثته الشعوبية فى الأدب كان استعلاء « السجع » وقد استطاع أن يطبع الأدب بطابعه فترة طويلة : بديع الزمان والحريرى ويرى الباحثون أن الأدب كان تقليداً لما امتلأت به قصور المترفين فى ذلك العصر من زخرف ورياش غير أنه كان علامة حقيقة على التكلف والانحـــراف عن مفهوم الفكر العربى الإسلامى فى الأدب : أسلوبا ومضمونا فلم يكن السجع المتكلف والمحسنات والبديعيات والإسراف فى نشدان العبارة دون الاهتمام بالمضمون من شأن الفكر العربى الإسلامى الذى قام أساساً على المضامين العقلية والروحية مصوغة فى أسلوب دقيق ، على حد تعبير السيدة عائشة عن أسلوب رسول الله « ما كان يسرد كسرد كم هذا ولكنه كلام لو عده العاد لا حصاه . »

وإذا كان الهمزانى قد نقد أسلوب الجاحظ وهاجم سهولة ألفاظه ووضوح معانيه فقد كان الجاحظ أقرب إلى الأصالة العربية الإسلامية من الهمزانى . ومن ثم فهو اليوم وبعد ألف عام ما زال حيا متألقا بينما اختفى السجع وانهار مع مرحلة الضعف .

وإذا كان السجع قد شغل « أسلوب الأدب العربى » فترة ، فإن الأدب العربى لم يخضع له خضوعا تاما ولا شاملا وظل الأسلوب ذى المضمون حيا حتى فى أوج فترة تألق السجع .

(عاشراً) كذلك الشعر فإنه بالرغم من انحرافه فترةما إلى الغزل الحسى والخمريات ، فقد ظل الأدب العربى على طول تاريخه معربا عن عواطف الإنسان ومصوراً أدق خطرات نفسه وأخفى هواجسها ، ولم يقصر فى وصف ما أحاط بالإنسان من مظاهر الطبيعة وحوادث الزمن ، وقد بلغ الغزل العربى الغاية فى تصوير العواطف الإنسانية ، وبلغ كتاب العربية بهذا الفن حداً عاليا من التقدير فكتب عنه أحد الأئمة : هو ابن حزم - كما وجد فيه الصوفية تصويراً لأسمى مداركهم . وقد تناول الشعر العربى مختلف النزعات الإنسانية ، وكان قادراً فى مجال المزج بين الطبيعة والإنسان والحيوان ، وقد حقق إيجابية الفكر العربى الإسلامى فى التغنى بالحرية والاباء والسخاء والفتوة والشجاعة والوفاء والخلق ومواساة الغير مما أطلق عليه « المروءة العربية » وعلى حد قول الدكتور عبد الوهاب عزام أنه قل أن باشر أحد خطبا جسيما من حرب أو نازله بالنفس أو المال أو حادثة يمتحن فيها الأخلاق إلا وجد مدداً من الشعر العربى .

الأدب العربى والفكر الغربى

كان للأدب العربى أثره البعيد المدى فى الأدب الغربى على نحو ليس فى حاجة إلى إفاضة ، ويكفى فى هذا المجال أن ننقل عبارة « البروفسير كب » .

أهم يد أسداها الإسلام إلى آداب العصور الوسطى (فى أوربا) هو أثر الثقافة العربية فى الشعر والنثر مما قبل كل شيء ، فالثقافة العربية قدر لها أن تمد نقطة تحول فى تاريخ الأدب الأوربى الحديث ، وكانت إيذانا بيوم ميلاد الرواية الحديثة (نوفل) وقصة دون كيخوتى (السرفنانتس) أندلسية قلبا وقالبا . وقد كانت مهمة الأدب العربى - فى وقت كانت الحضارة اللاتينية تضيق ذرعا بالقيود الضيقة التى تفرضها الأنظمة الكنيسية فى العصور المظلمة — تحرير الخيال من الأغلال الضيقة الشديدة الوطأة ، وقيام ذلك الخيال بشق صدع فى جدار التقاليد ، له مقدرته على ابتعاث وصحوة الأحاسيس الخلاقة المبدعة » .

ويرى البروفسير كب : أن فن المغازى الإسلامى قدر له أن يلعب دوراً عظيما فى آداب

القرون الوسطية وما تلاها عابرة أرضاً قاصدة أخرى مختلطة بآثار ذلك الزمان — وعنده أنه يقوم دليلاً على القدرة على الاختيار والسبك والقدرة على إظهار مواد مألوفة معروفة بقالب من السبك » .

* * *

٢ — غير أن الأدب العربي ظل له ملامحه الخالصة وقيمه الأساسية المستمدة من عوامل متعددة : أبرزها « القرآن » بينما اعتمد الأدب الغربي على التوراة والأدب الإغريقي بما يحملان من قيم ومفاهيم ، وسيظل الأدب العربي بالرغم من اتصاله بالآداب العالمية المختلفة له طابعه واستقلاله وجذوره الأساسية .

وأبرز طوابعه «أخلاقيته» ، وتكامله مع مقومات الفكر العربي الإسلامي المختلفة في الإجتماع والسياسة والاقتصاد .

فالفكر الإسلامي يقوم في ظل تكامل مع مختلف مقوماته ، وأن حركة هذا الفكر في نطاق توازن وتكامل تتم وفق قانون ينظم علاقاته ويحدد واجباته ، هذا القانون له سلطان أساسي هو « التوحيد » . ومن هنا فليس هناك سبيل إلى إلتقاء الأدب العربي بالأدب الغربي في نطاق مفهوم واحد .

* * *

٣ — وروح الإسلام على حد تعبير جوستاف فون جرينبادم — منبثة في أدب كل صنع إسلامي . وقد ظل طابع الوحدة في الأدب العربي مستمداً من الفكر الإسلامي كوجهة ثقافة واحدة ، ظلت قوية متماسكة الأطراف لأن أصحابها توحدوا في تجربتهم الوجودية ، وتوحدوا في منازعهم الفكرية والأساسية وتوحدوا بالانضواء تحت سلطان مبادىء تنص على الشكل وطريقة التعبير ، فضلا عن اشتراكهم في نظام سياسي واجتماعي عاشوا في ظله »

٣ — ولذلك فإن نظرية « إقليمية الأدب » تجد رفضاً كاملاً في مجال الأدب العربي حيث

تقوم وحدة العقل والذوق العربى المستمد أساساً من قيم الفكر العربى الإسلامى ، والتى أصبغت على الأمم والأجناس ، والبيئات طابعها ، وإذا كان المسلمون كانت لهم أكثر من لغة ، فقد ظلت اللغة العربية أساس الثقافة والفكر الإسلامى . وظلت مؤثرة فى مختلف الفئات الإسلامية ، التى أثمرت آدابا وثقافات قومية (أدب : فارسى ، تركى ، أوربى) كما ظلت مؤثرة فى هذه القيم الأساسية لهذه الآداب التى لم تخرج عن مضمون التوحيد ، والعدل والحق ، والحرية ، والمساواة التى استمدتها جميعها من القرآن وليس يمنع هذا من أن كان لكل إقليم طابعه فى بعض الصور الأدبية غير أن الدراسات العقلية والروحية ظلت مطبوعة بطابع واحد .

٤ — وفى دراسات متصلة عديدة سال الباحثون هذا السؤال : هل خضعت الآراء الاعتقادية والمذاهب الفقهية إلى العوامل الإقليمية ، وكان الرد بالنفى « فالآراء والمذاهب الاعتقادية والفقهية تفايرت وتنوعت إلا إنها لم تخضع لعوامل إقليمية بل خضعت لسلسلة من العوامل الاجتهادية والاجتماعية والسياسية . فالامام مالك نشأ فى المدينة ووصل نفوذه الفكرى إلى المغرب الأقصى ، والإمام أبوحنيفة نشأ فى بغداد ومد نفوذه إلى تركيا ومصر وهكذا حافظ الأدب العربى على الوحدة حتى فى أوسع عصور تفكك الدول العربية . وظل الأدب العربى يحمل الطابع الإنسانى : قادراً على إيقاظ ضمائر الناس على الحق والخير والعدل .

٥ — أما القصه فى الأدب العربى فقد اتسمت بخصوبة الخيال وسمو الغرض وكانت بوصفها فنا أدبيا يحدق بها من جميع الجهات إطار خلقى على حد تعبير (بروفسير كب) .

ولقد كانت القصة وستظل فى الأدب العربى لها طابعها المستمد من البيئة والقيم الأساسية ، ومن هنا فهى غريبة كل الغرابة عن طابع « الوثنية » الواضح فى الأدب الغربى والقصة الأوربية القائمة على التهاويم والتراتيل والمعابد والكهنة والمواكب .

وهى بعيدة عن التأثر بأدب الثلوج والشكوك والآلام والقلق فى المناطق الباردة ،

ومن مفاهيم لا يمكن أن تقوم فى ظل الفكر العربى الإسلامى المستمد من القرآن، أصلا : الجوع حتى الحلم المقلى ، غلظة القلب ، قساوة المجتمع على الأم وبناتها .

وتتمثل هذه المفاهيم فى قصص عالمية ذات شهرة بعيدة المدى كالبؤساء ودافيد كوبرفيلد ، والنور يضىء الظلام . وهى فى مجمل هدفها محاولة لإعطاء جرعة من الخيال للتعويض عن الواقع — ومن سمات الأدب الغربى : إحتقار الأسرة والمجتمع وروابط الزوجة والأسرة . أما فى الأدب العربى المستمد من مقومات الفكر الإسلامى فهناك : الرحمة ، الوضوح ، الوسطية ، الحقيقة ، العدل .

٥ — وقصة تاييس : التى تمثل الشكوك الدينية فى عصور الانحلال وحياة الخلاعة والترف والرهبانية إذا ما وضعت فى ضوء الفكر العربى الإسلامى لم يتقبلها كقيمة الفكر ولا المجتمع ، ففيها تمجيد الوثنية ، وإشاده بالأبيقوريه ، واهتمام باللاادريه بالإضافة إلى الحيرة والقلق مما هو بعيد كل البعد عن طبيعة الأدب العربى القائم على الحرية والكرامة ، فليس معقولا ما يقول أناتول فرانس : إن رأيى ليس لى رأى ، وقوله « أن الجسد يستسلم للشهوات ، وتبقى النفس طاهرة غير شاعرة بالإثم » وطابع القصة الغربية مادى صرف ، وبالغ الكشف والتحرر من القيم الأخلاقية فالشك ، والعهر ومخاطبة الغريزة والوثنية هى قيم بعيدة كل البعد عن مفاهيم الفكر الإسلامى .

فالقصص الغربية ، ليست سوى أنات وصرخات المجتمع الأوربى فى مشاكله المعقدة . « إن عقدة القصة الأوربية تنحل فى ضوء الفكر الإسلامى وبمقياس القواعد والآداب الإسلامية ، لأن هذه العقيدة تتجمع خيوطها دائما فى ظل مشاكل لا وجود لها فى عقل المسلم ، وليس من اللذة العقلية عند الفكر الاسلامى أو الأدب العربى تلك التفصيلات الدقيقة عن حياة أهل الخلاعة وما يصنعه الغوانى فى خلواتهم » وطابع الفكر الاسلامى يتمثل فيه دوما : الاعتدال ، التكامل ، والوسطية .

٦ — فليس الانحلال طابع المجتمع الاسلامى ولا الغريزة المجنونة ممثلة فيه ، وإنما هى فى الغرب متصلة بالوثنية القائمة فى أعماق النفس ، وفى جو بلاد الثلوج والمطر ، وليس فى صورة المجتمع الاسلامى العربى طابع للنفاق ، ولا عنف الانتقام ، ولا قسوة الصراع بين الرجل والمرأة ، ولا الكشف البالغ للمشاعر « انتقمنا فى هذا بأبحاث مجلة الأنصار سنة ١٩٤٢ » .

٧ — وخاتمة القصة فى الأدب العربى تختلف عن خاتمة القصة فى الأدب الأوربى ، فهى فى الأدب الغربى دائماً « شريرة » وهى مستمدة من مفهوم جذرى فى الفكر الغربى من أن الإنسان ثمرة الخطيئة وأن حياته تكفير عن هذه الخطيئة . بينما يرى الفكر الاسلامى أن الانسان كائن حى وحياته لها قيمتها الخالصة الايجابية (فريد أبو حديد)

وقد أشار جب إلى أن الأدب العربى كان يعطى دائماً « صور النفس الفنية المتطلعة أبداً إلى الآفاق البعيدة » ومن مفهوم الخطيئة يبدو الفارق بين الأدب العربى والأدب الأوروبى فى مجال الدراما فالدراما تقوم فى الغرب على أساس (١) الخطيئة (٢) أو القصاص (٣) أو تمزق الانسان وعذابه .

وفى مفهوم الفكر العربى الاسلامى : الايمان بمسئولية الانسان عن أعماله وهو مبدأ الاختيار التى يؤدى إلى تحمل الانسان كل تصرفاته .

٨ — كما أن الفكر العربى الاسلامى له موقف من المظاهر الاستعراضية والمراسم والطقوس والتماثيل والمهرجانات والأيقونات فالحياة الاسلامية لا تقبل التجسيم ولا التماثيل .

لذلك يمتد الأدب العربى (بحكم أنه قطاع عن الفكر العربى الاسلامى) عن الخرافات والوثنيات والأساطير ومايتصل بها من تعدد الآلهة وحاربها . وهى قوام الدراما والمسرح . فضلا عما فى الأدب الأوروبى من تصوير للعلاقة بين الانسان والله ، وفى عرض لصفات الخالق وتصرفاته عرضاً يجعله شبيهاً بالمخلوق فى الغرائز والطباع وألوان السلوك وهو (مفهوم الوثنية فى الأدب الاغريقى) .

وليست العقيدة الاسلامية على بساطتها ووضوحها ووحدانيتها فى حاجة إلى عازف يعزف على آلة موسيقية أو منشد ينشد نداءات كهنوتية هذا الطابع الوثنى المادى سيظل غريباً عن الأدب العربى الذى تقوم على : مفهوم الروح والمادة معاً وعلى جماع الواقع والخيال بعيداً عن الانحراف والجمود وقد كان الإسلام وبالتالى الفكر الإسلامى يناهض الوثنية التى تقوم على تعدد الأرباب وقد فرض أدب القرآن طابعه على ما تخرجه القريحة العربية .

٩ — لا يعترف الأدب العربى : بمفهوم المأساة القائم على أن البطل المأساوى فى صراع مع الآلهة والقدر ، والإنسان العربى فى الإسلام مع الله الواحد الأكبر ، وفى استسلام للقدر لا يحول دون السعى — وإن كان يحول دون المصارعة والصراع بين الآلهة لا يفهم أصلا مع التوحيد »[1] . وهذا هو مصدر عزوف المفكرين العرب المسلمين عن ترجمة أدب اليونان لأنه حافل بالمفاهيم الوثنية وإن عرف العرب الملاحم وقصص البطولة .

١٠ — ولقد كان للحربين العالميتين أثرها على الأدب الأوربى ، بما أبعده من القيم التى كان يعيشها فى ظل مفهوم يخلط بين المسيحية والوثنية . ولكنه كان إنسانى الطابع فى أغلب الأحيان متصل بالمفاهيم الإسلامية الأساسية .

أما فى المراحل الأخيرة فقد ساد الأدب العربى طابع جديد : قوامه :

(١) التحرر الكامل من سلطان الأخلاق ومنح الكاتب حريته التى لا تحد فى الاستقلال عن نواميس الأخلاق .

(٢) إطلاق الغرائز من عقالها والكشف عن الحيرة والضياع اللذين لا يعترف بهما الإنسان فى الأدب العربى المستمد من الفكر العربى الإسلامى .

(٣) فتح فرويد مجالا هائلا من أعلاء « حيوانية الإنسان » وسلطان غرائزه .

(٤) كانت السريالية ثم الوجودية بمثابة رد فعل أساسى للحروب وما حدث من شباب وماهزت من قيم فى النفس الأوربية .

---

(١) عن بحث دكتورة سهير القلماوى .

(٥) محاولة تصوير الإنسان بأنه الكائن الفاعل المريد ، وصراعه مع القدر الإجتماعي .

(٦) بروز طابع « الضياع » الذي تزعمه سارتر وكامي ، والإنسان عندهما لا فائدة في حياته ، وما هو إلا ميت تأجل تنفيذ حكم الموت عليه ولا أمل في إنقاذه والعالم لم تعد ثمة ضرورة لوجوده ، أنه لا معقول وأينما وجه المرء نظرة ألفى اللامعقول يسم الأشياء كلها .

(٧) الانحراف عن مفهوم الفن القصصي الأوربي نفسه « فشكل موضوع صالح للقصص وقد هاجموا القصة الكلاسيكية ، واحتقروا الواقع والعالم الواقعي (بيكيت) » .

الأدب العربي إزاء حركة التغريب

عمد الأدب الغربي — في مجال حركة الغزو والتغريب المرتبطة بالاستعمار إلى إثارة الشبهات التي أثارها الشعوبية القديمة . وحاول أن يركز على بعض المؤلفات ليحقق بها تحريف مفهوم الأدب العربي والتأثير في مقوماته .

أولا : (كتاب الأغاني) ثانيا (الف ليلة وليلة) ثالثا : (رباعيات الخيام)[١] :

وقد أريد بالأغاني أن يرسم صورة المجتمع الاسلامي وأن يكون مرجعا تاريخيا في ذلك مع أنه كتاب متعة لا كتاب علم ، قائم على مجال واحد من مجالات الحياة الاجتماعية وهو مجال الشعر والغناء .

أما ألف ليلة فهي ليست كتابا أساسيا ولكنها جماع قصص وخرافات وحواديت تصور المجتمع في مرحلة الضعف وأغلبها مستمد من « هزار إفسانه » ومعناه ألف رواية بالفارسية .

وأريد بإعلاء رباعيات منسوبة إلى عمر الخيام إثارة روح اليأس والحزن والفسق والاستهتار بالحياة واحتقار القيم في المجتمع الإسلامي . وهذه قيم ليست أساسا من قيم الفكر العربي ولا المجتمع الإسلامي في مهاد القوة .

---

(١) راجع في ذلك كتابنا : الإسلام والثقافة العربية في مواجهة التغريب .

ولقد حبذت قوى للعمل فى مجال نشر ألف ليلة ، وإذاعة (رباعيات الخيام) على نحو يدل على سوء القصد الذى رتبه الغزو الفكرى لخلق بيئة صالحة لنشر المفاهيم المنحرفة التى يحملها هذه الآثار ، وهى فى مجموعها تختلف اختلافا كاملا عن أخلاق الإسلام والعرب .

فضلا عما نسب إلى الخيام من السكر والعربدة والنهوس فى الخمر والتسمم والكحول مما يختلف اختلافا جذريا عن شخصية الخيام الفلكى البعيد الأثر فى مجال العلم التجريبى .

وقد جرت محاولات غريبة لها طابع الشعوبية والتغريب للدعوة إلى إعلاء أدب الجنس والمجون والدعوة إليه . ونشر هذا اللون الهدام من الأدب تحت إسم المذاهب الفنية : الرومانتيكية والوجودية أو الواقعية والتحليل النفسى .

وقد حاول الغربيون أن يصوروا المجتمع الاسلامى ملونا بصوره ألف ليلة وليلة وحاولوا أن يتخذوا من قصصها الخيالية الفارسية الأصل مقوما لرسم قيم اجتماعية للمرأة وللأسرة ، والواقع أن « طابع » الأدب العربى والفكر العربى الإسلامى ، ليس طابعا ماديا غارقا فى اللذة والمتعة وإرضاء الغريزة ، ولكنه طابع « وسطية » يجمع بين المتعة والاعتدال على نحو قوامه الأخلاق والروابط المشروعة بين الرجل والمرأة ومفهوم الحب عنده يسمو فوق الغرائز .

وجملة القول أن كتب السمر أمثال ألف ليلة والأغانى لا أن يمكن يقر البحث العلمى اعتبارها مصدراً تاريخيا أساسيا لأنها لم تكتب لهذا الغرض ولم يتوفر لمؤلفيها أمانة الباحثين وكرامتهم الخلقية .

٣ — حاول دعاة التغريب الترويج لأدب الجنس والتحلل ، وذلك بالدعوة إلى أدب لورنس ، وأوسكار وايلد . وقد مرض لورنس بالالتهاب الرئوى الذى خرب صحته . وكان موت أمه كارثة كبرى بالنسبة له فقد فكر فى الانتحار ، عندما لم يجد نفسه لائقا للخدمة العسكرية بالحرب .

ويقول مؤرخ لورنس (مجلة الأديب المصرى م ١٩٥٠) أنه كاتب منحل قذر التفكير ، لا يصور إلا الاحساسات الجنسية الوضيعة منها والشاذة ، وقد ظن أن فشله فى الحب يرجع إلى وجود أمه ، فلما ماتت ، تزوج ليحاول ، فلم يوفق بعد

ذلك ، وكانت حياته الزوجية مسرحا لفوضى جنسية من الطراز الأول ، وكانت ذلته الكبرى في خوفه من أن تتركه . وقد أفشى سره الخطير في شعره ، فرسم صورة للظلام الشامل ، ولم يعد يتخيل في قصصه من الرجال والنساء إلا من اختل تكافؤهم الجنسي ، وهو أدب مريض يكشف عن نفس مريضة ، . . . وكان لورنس مصابا بمركب أوديب ، وهو الذى شل فيه كثيرا من قواه الحيوية ، وهو الذى ألهبه بالسياط وعذبه عذابا أليما حتى جعله يسخر فنه لتصوير نفسه في مختلف الأوضاع . ويتمثل مركب أوديب في اندماج الابن في الأم عاطفيا ، ومن هنا استحال عليه بعد المراهقة أن ينصرف بعواطفه إلى غيرها من الاناث ، وقد ترك ذلك في نفسه عقدة نفسية حالت أن ينصرف إلى حب امرأة أخرى .

وأدب لورنس أدب مريض ، وأمه هي التى حطمت حياته كل هذا التحطيم ، وقد أعلن لورانس أن أمه هي التى هدمت سعادته فكرهها من أعماق قلبه ولعنها في أشعاره . وقال « من أجلك لعنت الأمومة » وبعد : فإن هذه النماذج لا يمكن أن تكون قابلة للالتقاء مع الأدب العربي الذى يقوم على قيم الاسلام .

سابعا : مهمة الأدب العربي تحرير الخيال من الأغلال الضيقة الشديدة الوطأة .

* * *

خلاصة

أولا : الفكر الاسلامي يقف موقف الحيطة في اعتبار الشعراء أصدق معبر عن العصر الذى يعيشون فيه « تعبيراً مطلقاً » فالشعراء وسائر رجال الفنون قوم عاطفيون يعتمدون على العاطفة — وهي جناح من جناحين للفكر العربي الاسلامي القائم على العقل والروح معاً ، ومن هنا فإنهم لا يمثلون تكامل هذا الفكر ، ولما كانت عاطفتهم تؤثر على فكرهم وعواطفهم تغلب عقولهم ، فإن الصور التى يقدمونها براقة لامعة ، غير أنها لا تلتزم الاعتدال أو الانصاف وهم أيضا لا يتعمقون الأشياء ولا يستقصونها .

ثانيا : مفهوم الفكر الاسلامي بصفة عامة لا يعنى بالاستعراضيات والمهرجانات والتصوير والتمثيل كأساس أو كأولية — وأوليته هي في التعبير الفنى ، أنه يؤمن بالقيم

الروحية والفكرية ولا يتكئ على الجوانب المادية ولا يسرف فيها، لذلك فالفكر الإسلامي والثقافة العربية لا تعطى الشعر أو الأدب مكانة منفصلة أو مستعلية بل من حيث اتصاله بالفكر ككل .

ثالثا : ارتباط الأدب بالأخلاق — والمجتمع أساس بحكم تكامل الفكر الإسلامي — والأدب بحكم هذا المفهوم خادم أمين طيع للتاريخ وعلم الإجتماع — ووحدة الفكر الإسلامي تجعل الأدب قطاعا أو جناحا أو رافدا ، فلا يسيطر الأدب إلا حين يوصف مفهوم الفكر الإسلامي أو الثقافة العربية بالانحراف .

رابعا : يجمع الأدب في مفهوم الفكر الإسلامي بين العقل والروح .

خامسا : يتركز مفهوم الأدب حول موقف الإنسان من الحياة والمجتمع ، في محاولة لكشف ما فيها من خير وشر وعلى نحو يوحي بتقبل الخير وشجب الشر ، وهو — بذلك — دعوة إلى القيم النبيلة التي تدفع الإنسان إلى مجال السمو والرفعة والكرامة ، ولكنها لا تخرج من نطاق الواقع .

سادسا : يعطى مفهوم الفكر الاسلامي والثقافة العربية حرية التصوير وبراعته بوصفه فنا داخلا في إطار خلقي حيث يرتبط الأدب بالدين والخلق والمجتمع ولا ينفصل عنهما .

ثامنا : أن هناك تباينا واضحا وأساسيا بين الأدب العربي والأدب الغربي في الذوق والمعطيات، وأن هناك فوارق أساسية جذرية لا سبيل إلى إلغائها — ولقد أشار هاملتون جب إلى هذا الفارق في كتابه عن الأدب العربي حين قال « إن الذوق العربي كان دائما ينبذ من الأدب الأوربي جميع العناصر التي لم يكن يألفها وكذلك الأدب الأوربي»

وقال : أن هناك تباينا واضحا بين الروح الشرقية والروح الغربية ، وبين الروح الشرقية والروح اللاتينية اليونانية . وعنده أن الأدب الأوربي قد تأثر في عصر إحياء العلوم بالآداب العربية، غير أن عصر النهضة — وهو عصر الرشد الفكر الأوربي — سرعان ما أصبح سداً منيعاً أوقف تيار التأثير الشرقي . وهذا هو ما يحتمه عصر الرشد الفكرى في الأدب العربى ، بحسبان أن هناك فارقا بين التعرف على الشيء واقترانه .

(٨)

التاريخ

واجه « التاريخ الإسلامى العربى » بحسبانه قطاعا هاما من الفكر الإسلامى العربى « حملة ضخمة من الاستعمار والتغريب ، كانت هذه الحملة تقصد فى أهم ما تقصد إلى إثارة الشبهات والشكوك حوله ، بقصد وضعه موضع الإزدراء فى نظر أهله . وحتى يفقد أهميته من حيث أنه قوة انبعاث ويقظة . فالتاريخ فى مفهوم الباحثين هو ذاكرة الأمة والأمة التى لا تاريخ لها كالرجل الذى فقد ذاكرته . وكانت هذه المحاولة فى تزييف التاريخ وسيلة من وسائل إقرار الاستعمار وبقائه .

وكان هدف التغريب ينصب على : « اختلاق تاريخ إسلامى مدفر هى أن ينزع من المسلمين ثقتهم فى ماضيهم الإسلامى وفى أنفسهم كمسلمين ويسلخهم من تراثهم الفكرى وتاريخهم الإسلامى فيصبحون بلا ماضى فتضعف معنوياتهم ، وبذا تسهل السيطرة عليهم فكريا وثقافيا ، إن لم يكن عسكريا واقتصاديا ، بل إنهم بما وضعوه لأوربا من تاريخ أغريقى وتاريخ رومانى إنما يدعمون نظريتهم التاريخية التى تقسم العالم إلى رومانيين وبرابرة وبهذا يمكن إيجاد التبرير الأدبى إلى سيطرة الشعوب الأوربية وسيادتها » .

وجرت محاولات لإحلال دراسات الغربيين للتاريخ الإسلامي مكان الدراسات الإسلامية القديمة أو الجديدة. وحملوا كثيراً من الباحثين في جامعاتهم أن يعتمدوا على كتبهم في السيرة والتاريخ، وجعلوا مؤلفاتهم هذه جواز مرورهم إلى الشهرة الأدبية وصدارة التأليف. فقد إمتلأت هذه الدراسات بالتطاول على أعلام الإسلام وقادته ونوابغه والتشهير بعظماء الإسلام في كل عصر عن طريق تنسيق طائفة من روايات الاخباريين وكتاب القصص وكتب المحاضرات واعتماداً على مصادر غير أساسية أو مطعون فيها وفي كتابها كالأغاني وغيرها. وأباح بعض الكتاب «للخيال أن يذهب مذهبه في ابتكار الصور التي تقرب للناس حقائق هذا التاريخ» وذلك جرى تعديد الروايات من هنا وهناك لتحاول تدعيم آراء «محرفة» معدة أساساً لإثارة الشبهات. وكان هذا العمل في العصر الحديث امتداداً لحركة الشعوبية التي مر بها الفكر العربي الإسلامي أولا، وقد وجدت حركة التغريب مادتها الغزيرة في مؤلفات الشعوبيين فلم يكن عليها إلا أن تعيد عرضها من جديد.

٢ — وليست مراجع التاريخ القديمة بصالحة جميعا، ولكنها لابد أن توضع مع كاتبيها تحت مجهر «الجرح والتعديل» فقد أشار الشيخ أبو بكر بن العربي في كتابه (العواصم من القواصم) إلى هذه المراجع المشبوهة حين قال: «تحذروا من المفسرين والمؤرخين وأهل الأدب فإنهم أهل جهالة بحرمات الدين وعلى بدعة مصرين، فلا يبالوا بما رووا ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث ولا تسمعوا للمؤرخ كلاما إلا الطبري»

وقد رسم أعلام البحث الإسلامي منهج البحث التاريخي على نحو علمي صحيح، وحذروا من خطر ذوي الأغراض، وقال الإمام تاج الدين السبكي: «لابد أن يكون المؤرخ عالما عدلا عارفا بحال من يترجمه، ليس بينه وبينه من الصداقة ما قد يحمله على التعصب له، ولا من العداوة ما يحمله على الغض منه، وربما كان الباعث له على الضعة من أقوام مخالفة العقيدة واعتقاد أنهم على ضلال فيقع فيهم أو يقصر في الثناء عليهم (طبقات الشافعية).

تفسير التاريخ

٣ — وثمة آخر خطير واجه (التاريخ الإسلامي) في العصر الحديث ذلك هو مفهوم التاريخ في الفكر الغربي فقد ظهرت عدة تفسيرات تحاول أن تفرض نفسها على فهم التاريخ منها :

التفسير الجغرافي (ماكيل) التفسير البيولوجي . التفسير الاقتصادي (ماركس) . التفسير الاجتماعي (توينبي) التفسير النفسي (فرويد) .

وقد حاول كل من الباحثين أن يؤكد عامله ويعليه على كل العوامل ، ويرى ماكيل أن العامل الجغرافي هو العامل الأول اعتبارا من التضاريس الأرضية (الجبل والسهل) ومصادر الثروة وتوزيع الحياة والأحوال الجوية ويهمل (ماكيل) أثر الوراثة ويؤمن بأن البيئة هي القوة المؤثرة في حياة الناس ، ولذلك يرى أن العامل الجغرافي من بين العوامل المختلفة أكثر أثرا وأقوى فعلا .

ويرى ماركس : أن العامل الاقتصادي هو العامل الأساسي في حركة التاريخ ويحمل التفسير الاجتماعي للتاريخ : لواء البيئة بحسبانها العامل المؤثر في حياة الناس .

ويرى توينبي : أن مواضيع التاريخ الصحيحة هي المجتمعات الإنسانية ومدنياتها لا الشعوب والأقطار ، فهناك المجتمع الواحد الكبير ، أي المجتمع الإنساني وهناك المجتمعات التي تتفرع منه وتمثله والتي تعتبر أعمدة التاريخ ، وهي خمس مدنيات : الإسلامية ، الغربية ، الرومانية ، الأرثوذكسية ، الهندية ، الصينية . ويرى فرويد أن العامل الأساسي ليس سوى أزمات نفوس الأفراد التي أدت إلى الانقلابات الحادثة التي عرفها التاريخ .

ويرى أصحاب نظرية التفسير البيولوجي للتاريخ : إن التاريخ يتناول حياة الإنسان من حيث هو إنسان ويبحث في أثر الزمن فيما هو إنساني بحت ، والبيولوجيا هي البحث عن أثر الزمن في الكائنات الحية من حيث النمو والانحلال والتطور .

وهناك تفسير هيجل السياسي .

وكل هذه النظريات إحتمالية وقائمة على جهد فردي ومحاولة للتفسير ولم تستطع نظرية واحدة منها أن تثبت سيطرتها بمفردها على تفسير التاريخ .

٤ - أما مفهوم الفكر الإسلامي لتفسير التاريخ فهو لا يأخذ بعامل واحد من هذه العوامل بل بهذه العوامل مجتمعة . وهل يمكن للبيئة دون الإنسان أن تؤثر فيه وهو أعلى مرتبة منها — وترى نظرية الفكر الإسلامي أن العامل المادي والعامل الروحي معاً مؤثران في تفسير التاريخ وليس لعامل وحده القدرة النهائية على هذا التفسير، وترى أن العوامل الروحية والأدبية والاقتصادية والاجتماعية تعمل كلها بصفة جماعية ، « ونظرية الإسلام في تفسير التاريخ أعمق وأعرض من مختلف نظريات الجغرافيا والاقتصاد والمجتمع لأنها تشمل الناحيتين المعنوية والمادية معاً » .

يقول ولفرد كانتول سميث : أن الاسلام يرى لكل حادث دنيوي تفسيرين ويقيسه بمعيارين ، أحدهما وقتي والآخر أبدي ، ومع أن الاسلام والماركسية تعطي أهمية بالغة لتطور التاريخ وحتميته ، فإن الإسلام رغم اعترافه بمغزى التاريخ الحاسم إلا أنه يرى إن هذا المغزى لا يذوب في خضم التاريخ نفسه ، بل يوجد من القيم والأنماط ما يعلو على مجريات التاريخ ، والحكم على هذه المجريات يمكن بل يجب أن يكون في ضوء هذه القيم — والمقصود بذلك هي «القيم الروحية» التي لا وزن لها في «الماركسية» .

وعندنا أن النظرة الماركسية للتاريخ إنما تنبعث من مفهوم أساسي ، لعل معظم مفسري التاريخ وكتاب فلسفة التاريخ الغربيين قد وقفوا عنده ، ذلك : اعتبار تاريخ أوربا هو وحده تاريخ العالم، أما النظرة المظلمة إلى الدين فهي مستمدة أساساً من صور الصراع الذي وقع بين الكنيسة والنهضة الأوربية الحديثة . وقد تأثر ماركس وانجلز بالنظرة المادية إلى التاريخ نتيجة لارتباطهما بفلسفة هيجل وداروين كما كانا يجهلان كما يقول (عبد الغني سعيد) كل شيء عن تقدمية الاسلام، «لأن دراستهم للأديان وتطورها كانت سطحية أو ضحلة ، فما كان «الدين» ليكون أفيونا للشعوب وما كان لينبثق عن الجهل أو الخرافة ، ولم يكن الأنبياء سحرة أو تجار شعوذة ، بل كانوا محررين اجتماعيين وروحيين ، وحات حركاتهم التحررية بين طياتها معنى كفاح الطبقات ، فقد كانوا ينشدون مجتمعاً «لاطبقي» ، تسود فيه المساواة والعدالة ويعم الرخاء» .

ولا شك أن من أخطاء التفسير المادي للتاريخ ذلك الاعتبار الذي يرى أن الافكار

والمشاعر الانسانية فى المجتمع ليست سوى مظهر من مظاهر العوامل المادية فى المجتمع .

• — وقد أجرى ولفرد كانتول سميث مقارنة بين مفهوم التاريخ فى نظر الاسلام من ناحية وفى وجهة نظر الهندوكية والمسيحية والماركسية من ناحية أخرى على هذا النحو :

« الرجل الهندى » لا يأبه للتاريخ ولا يحس بوجوده لأن التاريخ هو ما سجله البشر من أعمال فى عالم المادة وعالم الحس . والهندى مشغول أبداً بعالم الروح . عالم اللانهاية ومن ثم فكل شىء فى عالم الفناء المحدود لا قيمة له عنده ولا وزن . والتاريخ بالنسبة إليه شىء ساقط من الحساب .

« المسيحى » يعيش بشخصية مزدوجة أو فى عالمين منفصلين لا ربط بينهما رباط .

(١) مثل أعلى غير قابل للتطبيق (٢) وواقع بشرى مطبق فى واقع الأرض منقطع عن المثل الأعلى المنشود . ويسير هذان الخطان فى نفسه متجاورين أو متباعدين ولكن على غير اتصال .

التاريخ فى نظره هو نقط ضعف البشر وهبوطه وانحرافه .

« المسلم » : يحس احساساً جاداً بالتاريخ ، أنه يؤمن بتحقيق ملكوت الله فى الأرض ، يؤمن بأن الله قد وضع نظاماً عملياً واقعياً يسير البشر فى الأرض على مقتضاه ، ويحاولون دائماً أن يصوغوا واقع الأرض فى اطاره . ومن ثم فهو دائماً يعيش كل عمل فردى أو جماعى وكل شعور فردى أو جماعى بمقدار قربه أو بعده من ذلك النظام الذى وضعه الله والذى ينبغى تحقيقه فى واقع الأرض لأنه قابل للتحقيق .

« الماركسى » : مؤمن بحتمية التاريخ بمعنى أن كل خطوة تؤدى إلى الخطوة التالية بطريقة حتمية ولكن لا يؤمن إلا بهذا العالم المحسوس . بل لا يؤمن فى هذا العالم إلا بالمذهب الماركسى وحده . وكل شىء عداه باطل . والماركسى يتبع عجلة التاريخ ولكن لا يوجهها ، ولا يقيسها بأية مقاييس خارجة عنها .

والتاريخ في نظر المسلم سجل المحاولة البشرية الدائمة لتحقيق ملكوت الله في الأرض . ومن ثم فكل عمل كل شعور فردياً كان أو جماعياً ذا أهمية بالغة لأن الحاضر هو نتيجة الماضي والمستقبل متوقف على الحاضر .

٦ — وفي مفهوم الفكر الإسلامي للتاريخ : نرى أن المسلمين لم ينظروا إلى التاريخ على أنه تاريخ العظماء والملوك والقادة وحدهم ، وإنما تاريخ الجماعة الإنسانية كلها ، ولم ينظروا للتاريخ نظراً صوفياً أو قدسياً . وقد كانت حركته ترمى دائماً إلى المحافظة على وحدة الفكر وسلامة القيم الإنسانية في مفهوم التكامل والوسطية والحركية : والتقدم في مفهوم التاريخ الإسلامي قوة دافعة ، إلى المستقبل ، ولكنه يعتمد على أساس ثابت وواقع متحرك ، ولا ينكر الماضي ، بل يتقوى بعناصره التقدمية وبما ينطوى عليه من قوى روحية تشد العزم وتدفعه إلى النهوض . وقد طبعت روح المغامرة والإقدام التاريخ الإسلامي في مرحلة التوسع وفي مرحلة المقاومة للغزو الخارجي ، إنطلاقاً من قيود الوراثيات وتقبلا للجديد .

٧ - وعبرة التاريخ الإسلامي هو أن المسلمين حملوا معهم إلى كل مكان : « الحق والعدل » وكانوا قادرين على الاندماج في المجتمعات والتأثير فيها وبلورتها ، كما كانوا متفتحين ازاء الثقافات والفلسفات والحضارات السابقة لهم والمعاصرة ، يأخذون منها ويدعون ، على قاعدة فكرهم ووفق مقوماتهم الأصيلة التي لم يتخلوا عنها سواء في مرحلة البناء والتوسع حين دخلوا أراضي حضارات مختلفة ، ولا في مرحلة الغزو المقاومة حين هاجمهم التتار والصليبيون والفرنجة .

وقد جمع التاريخ الإسلامي بين مفهومين متكاملين : هو أن البطل ثمرة الفكر والمجتمع ، وانه عامل من عوامل التقدم ودفع التاريخ إلى الأمام ، وإن الإنسان يتكون فكرياً أساساً ، وان وحدة الفكر هي أساس وحدة المجتمع .

معضلات التاريخ الإسلامى

١ - ما تزال هناك ثلاث مسائل هى موضع الدهشة فى تاريخ الاسلام :

(أولا) سرعة انتشاره واستطاعته فى خلال فترة تقل عن قرن من الزمان أن يبسط جناحيه من حدود الصين إلى حدود فرنسا . وقد حاول كثير من المفكرين الاجابة عن هذا التساؤل ، ولندع العلامة اربرى مثلا فى كتابه [مظاهر الحضارة الاسلامية] يقول :

إن الاسلام لم يكد ينزل على « محمد » فى قلب جزيرة العرب حتى بدأ يغزو العالم بسرعة أذهلت المفكرين المحللين للتاريخ ، وقد حاول المؤرخون المحدثون تعليل هذه الانتصارات الواسعة والفتوحات العظيمة بردها إلى عوامل إقتصادية أو حربية أو سياسية ، ولكن تلك التفسيرات ظلت عاجزة عن التعليل الصحيح ، فكان لا بد من الرجوع إلى العامل المؤثر ، وهو «الدين الجديد» ، ان بلاغة القرآن المعجزة مع بساطة تعاليم الاسلام التى جاءت فى هذا الكتاب هى المفتاح لحل لغز أعظم « مدّ » فى تاريخ الأديان ، ذلك أن الاسلام جاء يدعو إلى حياة منظمة جادة ، حياة اجتماعية ، عاهدوا الله أن يخضعوا لارادته فى كل أمر وان يجاهدوا فى حمل كافة البشر على الاقرار بقدرته .

ثانيا - لماذا انتصرت الجيوش الاسلامية القليلة العدد على الجيوش الضخمة .

حقيقة هذا فى مفهوم الفكر الغربى حدث غريب من حيث التقدير .

والاعتبار للعدد فى مقابل العدد ، ولكنه فى تقدير الفكر الاسلامى أمر مختلف ، فإن الفكر الاسلامى يجعل الايمان عنصرا ماديا يضاف إلى السلاح والعتاد وعدد القوات .

وقد أكدت الفتوح الاسلامية هذه الظاهرة بما لا يدع مجالا للشك ، فقد ثبت فى مختلف الغزوات والمعارك التى دخلها المسلمون ان كان عددهم فيها أقل من عدد عدوهم وكان عدد عدوهم مضاعفاً أكثر من مرة ، بل مرات . فالنصر هنا يرجع إلى عنصر الايمان التى لا يعتد به فى الحساب عند الغربيين .

ثالثاً : هل انتشر الاسلام بالسيف :

والحق ان الاسلام لم يرفع السيف إلا دفاعاً حين تعرض وجوده للخطر، وذلك فى مقاومة محاولات المتآمرين عليه . وقد اتضحت هذه الحقيقة للباحثين اليوم، فالمسلمون لم يحاربوا إلا بعد أن استنفدوا كل وسائل الدعوة السلمية وأحسوا بأن خطراً يتجمع ليجتاحهم .

يقول توينبى : من الميسور أن تسقط الدعوى التى شاعت بين جوانب العالم المسيحى غلوا فى تجسيم الاكراه فى الدعوة الاسلامية .

* * *

ويمكن القول فى تقدير موقف الاسلام من هذه القضايا الثلاث .

أن الأمر يرجع إلى طبيعة العقيدة الاسلامية وجمعها بين الدنيا والآخرة من ناحية والقلب والعقل من ناحية أخرى، ويرجع إلى مرونة الاسلام فى مواجهة الحضارات والثقافات وقدرته على اتاحة الفرصة لأهل البلاد من حكم أنفسهم وحرية العبادة دون فرض عقيدته بالقوة . وكون الاسلام ليس ديناً فحسب بل دينا ونظام مجتمع ، وانه استطاع أن يستوعب حضارات وثقافات الأمم والشعوب، وأن يهضمها ويسيغها ويضمها فى إطار مفهومه : اطار التوحيد ، وانه وفق بين العلم والدين وبين الخلق والسياسة ، وكان التوحيد عاملا هاما من عوامل اندفاع التاريخ الاسلامى، وقد بدا الطابع الانسانى والعالمى واضحاً فى عقيدته منذ اليوم الأول .

هذا فضلا عن بقاء القرآن وهو الوثيقة الكبرى، له سليمة من الزيف ، ووضوح شخصية الرسول وحياته وتصرفاته وأقواله وأعماله على نحو يكاد يكون كاملا ، وكذلك وضوح شخصيات أبطال الاسلام ومواقفهم وتفاصيل هذا التاريخ ووقائعه على نحو على دقيق .

وقد كان الاسلام هو الدافع الأول والباعث الأساسى إلى توحيد العرب واخراجهم من جزيرتهم وانتشارهم فى الأرض ، ولم تستطع الأحداث الكبرى فى تاريخ الاسلام أن تغير الطابع الأصيل للنظم الأساسية ، ولكنها جددت البناء الخارجى ، وأعادت تشكيل الفروع وصياغتها فى داخل اطار الاسلام .

وقد أكد المؤرخون وفى مقدمتهم جوستاف لوبون . ان الدعوة الاسلامية لم يصاحبها روح التعصب والخضوع الأعمى وإنما صاحبها اقتناع مستنير وإيمان عميق .

مفهوم التاريخ من خلال اطرة خارجية

(أولا) أن وجهة نظر المسلمين للتاريخ نظرة بعاده أكثر مما سبقها ، فهم يرون أن البشرية إذا اعتنقت تعاليم الوحي (القرآن) فان أرادتها حينذاك يتطابق وإرادة الله ولا يعود يوجد من يعصى أوامره ويعم الرخاء بين البشر ومن صفات المؤمن أنه صابر ويعلم أنه صابر ويعلمه أن لا مرد لإرادة الله ويختلف المسلمون عن الصين والهنود فى أنهم يأملون بالحياة الأخرى (اليان وايد غراى) .

(ثانيا) قام التاريخ الاسلامى بعدد من الواجبات المهمة وكان وسيلة لغرس مثل الاسلام أو ماله فى قلوب عدد كبير من المسلمين ، ولم يتفوق عليه فى هذا المضمار سوى تقاليد الحياة الدينية وأعمالها ، والاسلام دين تاريخى بارز فى أصوله وتطوراته الأخيرة . وكان التاريخ يساعد أيضا على إبقاء حيوية ذكريات مختلف الشعوب الاسلامية عن أهمية تراثها القومى البارز ـ والتاريخ الاسلامى بارتباطه بالتراجم أصبح الوسيلة الوحيدة المؤثرة فى الاسلام للنظر إلى الحياة الواقعة باعتبار أن هذه النظرة إلى الحياة الواقعة وتحليل الانسان وأماله هى المصدر الوحيد للتطور الثقافى .

والتاريخ الاسلامى ساهم فى تكوين صورة الأسلام التى أوحت بالنظرات التاريخية إلى أمثال هيوم وأرنون وهردر . وظل تاريخ الاسلام مستودعا هائلا للأخبار والحقائق والبصائر التاريخيـة التى تمد قائمة حتى اليوم (فرانز روزنتال) .

(ثالثا) أن المسلم يحس إحساساً جاداً للتاريخ إنه يؤمن بتحقيق ملكوت الله فى الأرض ، يؤمن بأن الله قد وضع نظاما عمليا واقعيا يسير البشر فى الأرض على مقتضاه ، ويحاولون دائما أن يصوغوا واقع الأرض فى إطاره . ومن ثم فهو دائما يعيش كل عمل فردى أو جماعى ، وكل شعور فردى أو جماعى ، بمقدار قربه أو بعده من ذلك النظام الذى وضعه الله والذى ينبغى تحقيقه فى واقع الأرض ، لأنه قابل للتحقيق ، والتاريخ فى نظر المسلم سجل المحاولة البشرية الدائمة لتحقيق ملكوت الله فى الأرض ، ومن ثم فكل عمل وكل شعور ـ فرديا كان أو إجتماعيا ـ ذا أهمية بالغة ، وأن الحاضر هو نتيجة الماضى والمستقبل يتوقف على الحاضر (ويفرد كانتول سميث) .

(رابعا) أن التاريخ الاسلامى سار فى وجهة معاكسة للتاريخ الاوربى على نحو يثير الاستغراب ، كلاهما قام على أنقاض الامبراطورية الرومانية فى حوض البحر الأبيض المتوسط. ولكن بينهما فرقا أصيلا ، فبينما خرجت أوربا على نحو متدرج لاشعورى، وبعد عدة قرون من الفوضى الناجمة عن غزوات البرابرة ، انبثق الاسلام انبثاقا مفاجئاً فى بلاد العرب وأقام بسرعة تكاد تعز على التصديق فى أقل من قرن من الزمان امبراطورية جديدة فى غربى آسيا وشواطىء البحر الأبيض المتوسط الجنوبية والغربية .

لقد أقام الاسلام نظاما سياسيا شمل جميع المناطق المقسمة ومن ضمنها فارس، وواجه مهمة أخرى وهى إدخال هذه المناطق فى نظام ثقافى دينى مشترك قائم على مفهومه العالمى الشامل فكان عليه من أجل تحقيق ذلك أن يقاوم تأثير المفهوم العالمى السابق (المسيحية) فى غربى آسيا والنصف الجنوبى من حوض البحر المتوسط ويضعفه إلى أقصى حد ممكن ، ويحطم الزرادشية والديانات الثنوية فى فارس وبين النهرين، وأن تقيم حاجزا فى وجه انتشار البوذية فى أواسط آسيا (هاملتون جب) .

(خامسا) إذا صح فى المعقول أن التفسير المادى للتاريخ يمكن أن يكون صالحاً فى تعليل بعض معظم الظواهر التاريخية الكبرى وبيان أسباب قيام الدول وسقوطها، فان هذا التفسير المادى يفشل فشلا ذريعا حين يرغب فى أن يعلل وحدة العرب وغلبتهم على غيرهم وقيام حضارتهم وإتساع رقعتهم وثبات أقدامهم . فلم يبق أمام المؤرخين إلا أن ينظروا فى الصلة الصحيحة لهذه الظاهرة الفريدة، فرأوا أنها تقع فى هذا الشىء الجديد إلا وهو الاسلام (تريتون).

معالم من تاريخ الاسلام

« التاريخ فن يبحث عن وقائع الزمن من حيث توقيتها، موضوعه الانسان والزمن » -
السخاوى

(١) يقوم مفهوم التاريخ فى الفكر الاسلامى على مفهوم الشمول والتكامل : ولا يمكن فهم تاريخ الاسلام من خلال تاريخه السياسى وحده ، وانما يتمثل تاريخ الاسلام فى مجال الفكر والحضارة والمجتمع .

(٢) لم ينفصل تاريخ الاسلام فى طريقه الطويل عن التاريخ الانسانى ، وسار فى الخط الإيجابى المتفاعل والمؤثر فى الانسانية . وتاريخ الاسلام وحدة كاملة متصلة الحلقات ، وهو « كل » لا ينفصل مهما بدا من مظاهر التعدد والانقسام، ويتسم التاريخ الاسلامى بأنه متسلسل متصل ، تقوم كل حلقة من حلقاته على نتائج الحلقة السابقة مؤدية إلى الحلقة التالية ، وذلك لأنه يصدر عن قوة واحده مؤثرة فى الاجتماع والاقتصاد والسياسة .

(٣) أن المجتمع والفرد لا ينفصلان فى مفهوم فى الفكر الاسلامى : أنهما ضروريان ولا تعارض بينهما مع التسليم بالعبقرية الفردية بوصفها القوة الخلاقة فى التاريخ، ثم أن المجتمع ضرورى للنجاح والاعداد لها حساب .

(٤) من أبرز ظواهر التاريخ الاسلامى : ماعبر عنه بعض المؤرخين الأوربيين : « أن الاسلام لا يكاد يخبو له انفجار حتى يتمخض عن انفجار أشد .

(٥) حقيقتان أساسيتان فى فهم التاريخ الاسلامى : أن الاسلام أثر فى الحضارة والمجتمع الانسانى منذ ظهوره إلى اليوم وأن تأثيره سيظل مستمرا لا يتوقف .

(٦) النظرة إلى تاريخ الاسلام تكشف الحاضر وتلقى الضوء على المستقبل، فان القوة التى استطاعت أن تعيش وتنمو وتقاوم الفناء أربعة عشر ، لابد أن تستطيع ذلك وأن حدثا مهما عظم لن يستطيع القضاء عليها ، بعد أن قاومت كل ماحدث ، ولن يأتى من الأحداث ما هو أشد هولا مما مضى .

(٧) إن تاريخ الاسلام مادة أساسية وجزء أصيل من تاريخ الانسانية والعالم- فهو متفاعل مع هذا التاريخ مؤثر فيه ، حتى ليمكن أن يقال إن تاريخ الغرب كله يتجه منذ نشأة الاسلام إلى النظر للاسلام بعين مفتوحة ، وكلما أحس منه ضعفاً أو تراخياً هاجمه بغية القضاء عليه، وهو مازال دهشاً بعد غزوتين ضخمتين في عالم الإسلام ، يدهش كيف أنه مازال حياً، وقد أثرت كل وقائع التاريخ الاسلامى على سير التاريخ الانسانى ، ظهور الإسلام وصموده خمسمائة عام على قبل الحروب الصليبية ، صموده خلال الحروب الصليبية والغزو التترى فى الشرق وغزو الفرنجة المغرب ، ثم مواجهة حملة الاستعمار الحديث .

(٨) كان موقع العرب من تاريخ الاسلام وحضارته موقع الدعاة والبناة والقادة ، كان الاسلام هو جماع المثل العليا ، وكان العرب هم المؤمنون أولا والداعون إلى حضارته والمجاهدون فى سبيل توطيدها والمشرفون على بنائها (محمد المبارك) .

التاريخ بين مفهوم الفكر الاسلامي والفكر الغربي

هناك قضية لها أهميتها في مجال التاريخ كقيمة أساسية في الفكر الاسلامي تلك هي إختلاف وجهة النظر في الفكر الاسلامي عنها في الفكر الغربي - في فهم التاريخ ويصور العلامة أحمد نصيف الجنابي هذه القضية على نحو واضح حين يقول :

التاريخ الإسلامي تاريخ عقيدة ينبثق عنها نظام معين للحياة كلها ، ولذلك فهو يستعصي على التفسير وفق مناهج البحث غير الإسلامية ، لأن طبيعة التاريخ الإسلامي لا يمكن أن يدركها إلا مسلم حقاً

فالتاريخ الاسلامي يجب أن يفسر على أساس النظرة الاسلامية للحضارة الإنسانية والمسلم الذي يفكر بعقل غربي هو غريب على الفكر الاسلامي ولذلك تفسيره يكون مشوهاً.

وكل مؤرخ غير مسلم يفسر التاريخ الاسلامي وفق منهج غربي يقع في أخطاء أسيلة ناتجة عن تطبيق منهج بحث وضع في الأساس لغير التاريخ الاسلامي، ولا تستطيع أن تفهم عمل المؤرخ إلا إذا أدركت وجهة النظر التي اعتمد عليها لأن وجهة النظر تعتمد على أساس إجتماعي ، وما دام الأوربي ينتمي إلى حضارة تختلف في طبيعتها عن الحضارة الاسلامية ويعيش في مجتمع تختلف نظرته إلى الحياة والانسانية والتاريخ الانساني فإنه ينظر إلى التاريخ نظرة تختلف في جوهرها عن نظرة المسلم واختلاف وجهات النظر يؤدي إلى الاختلاف في الأحكام وفي تفسير الحياة والتاريخ الانساني .

وتقوم طبيعة المناهج الغربية على تجزئة الكون والطبيعة والفصل بين العلم والدين أما روح الثقافة الاسلامية وحضارتها فقائمة على أساس وحدة الكون وانسجام قوى الطبيعة واتساقها والاسلام هو النظام الوحيد الذي يحقق هذا الانسجام لأنه يجمع بين الروح والجسد في نظام الانسان ، والقيادة والعمل في نظام الحياة والدنيا والآخرة في نظام الدين والسماء والأرض في نظام الكون .

٢ - وقد أكد ذلك العلامة ليوبولد فايس « محمد أسد » حين قال :

« إن وجهة النظر الاسلامية مخالفة على كل حال لوجهة النظر الغربية الآلية . نفى الغرب فكرة الثبات على الإطلاق واستعاض عنها بفكرة التطور على الاطلاق ، أما الاسلام فيجمعهما « الثبات والتطور ».

وفكرة التطور المطلق لكل الأوضاع ولكل القيم ولأصول التصور الذي ترجع إليه القيم فكرة تناقض الأصل الواضح في بناء الكون وفي بناء الفطرة الإنسانية فمادة الكون ثابتة الماهية تتحرك حول محور ثابت لا يتغير مطلقاً وقيمة وجود تصور ثابت للمقومات والقيم ضروري جداً ، ووجه الضرورة هو ضبط الحركة البشرية ووجود مقوم للفكر الانساني فالإسلام أمة ذات حضارة خاصة ناتجة عن نظام خاص يكيف حياة المسلمين ومشاعرهم ، ومعتقداتهم وألوان سلوكهم أمة ذات إيدلوجية خاصة في نظرتها إلى الكون والحياة والانسانية .

ومن المستحيل إمكان دراسة الحياة الاسلامية والتاريخ الاسلامي دون ربطهما بالعقيدة الاسلامية ، لان الحياة الاسلامية والتاريخ الاسلامي انبثقا من هذه العقيدة » .

خصائص التاريخ في الفكر الإسلامي

(أولا) لم يصبغ الفكر الإسلامي على التاريخ صفة الجلال والتقديس الديني .

(ثانيا) خطأ نظرة التجزئة في التاريخ : إلى تاريخ ثقافي والاقتصادي وسياسي واجتماعي وخطأ التقسيم أن الإسلام نفسه يقوم على التكامل والشمول ، فمن شأن هذه التجزئة أن تحجب كثيراً من الحقيقة التي لا تبدو كاملة إلا برسم صورة واحدة .

وهذا التقسيم لا يستند إلى أساس : فالأوضاع السياسية والإجتماعية والاقتصادية والثقافية مشتبكة يؤثر بعضها في بعض ويتأثر بعضها ببعض .

ويقول الدكتور عبد العزيز الدوري : أن هذا التقسيم يفصل نتائج البحوث بعضها عن بعض فتجعلها مبتورة أو ناقصة .

ونرى أن التاريخ الإسلامي لا يفهم فهي صحيحا إلا وفق مفهوم الفكر الإسلامي نفسه وقوامه اتصال الدين بالسياسة فذلك أمر طبيعي في مفاهيم الإسلام ولا بد أن يكون كذلك في تاريخه الذي ليس إلا تطبيقا له .

(ثالثا) أفاد المسلمون في دراستهم للتاريخ من علم مصطلح الحديث الذي دربهم على أساليب النقد ومعرفة الصحيح من الزائف وكان لهذه الدربة أثر كبير في نقد الروايات التاريخية ومعرفة ما يوثق به منها .

(رابعا) لم يقتصر التاريخ الإسلامى على حياة الملوك والخلفاء وحدهم بل تناول مختلف مظاهر حياة المجتمع والحضارة ، وتحدثت كتب الأنساب والطبقات والوفيات وموسوعات الجاحظ والتوحيدى والحصرى بإفاضة عن أخبار الشعب بسائر طبقاته ومختلف عناصره ، ولم يكن التاريخ السياسى إلا أحد جوانب التاريخ فى مفهوم الفكر الإسلامى ، وتبدو الجوانب الضخمة حافلة بالأمجاد فى تاريخ الإسلام العقلى والفقهى والفلسفى والاجتماعى .

وأبرز جوانب هذا التاريخ تتمثل فى القادة والأعلام المفكرين الذين بنوا القاعدة العريضة للفكر الإسلامى مستمدة من القرآن ، والمصلحين والمجددين وحملة لواء اليقظة وتصحيح المفاهيم الذين حفل بهم تاريخ الإسلام خلال مراحله وأدواره المختلفة ، وفى هذا المجال نجد طبقات الأطباء وأخبار الحكماء والنحاة والرواة والأدباء وطبقات الشافعية والحنابلة والحنفية وتاريخ أعيان كل عصر .

فنظرة الفكر الإسلامى إلى التاريخ نظرة متكاملة وسطية ، فهو ليس سرد وقائع وحروب ، ودول تقوم وتذهب ، وأحداث سياسية بل هو تطور شامل متصل وحركة جماعية يدفعها مفهوم وعقيدة فى مختلف ميادين الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية .

(خامسا) مفهوم البطل فى تاريخ الاسلام : أن البطل هو قائد اليقظة يستمد قوته من المجتمع نفسه ، ويكون ظهوره استجابة لوجود الحاجة إلى يفتقدها المجتمع ويلتمسها فى قوة جديدة شابة ، ثم يكون البطل بعد ذلك محققا للأهداف ، فهو ينبعث من قلب المجتمع استجابة لحاجة المجتمع ثم هو قائد للمجتمع إلى آفاق جديدة .

(سادسا) مفهوم التاريخ فى الفكر الاسلامى فى مجال الحرب والجهاد ويتمثل فى خطة قوامها :

أقر الإسلام الحرب دفاعا عن كيانه (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) وأن ذلك جاء بعد فترة طويلة امتدت ثلاثة عشر عاما وترجع أسباب شرعه القتال إلى أمرين :

(١) الدفاع عن النفس عند التعدى .

(٢) الدفاع عن الدعوة إذا وقف أحد فى سبيلها .

وقد حرر الاسلام فكرة الحرب من مفهومها قبل الاسلام وطبعها بطابع إنسانى لا يقتل الطفل ولا المرأة ولا الشيخ ولا العابد ، ثم لم يفرض الاسلام نفسه على الناس بل ترك لهم حرية عباداتهم وحرية الاقتناع الكامل به « لا إكراه فى الدين » .

التاريخ فى مفهوم الفكر الإسلامى

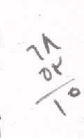
(سابقا) ينبه المفكرون المسلمون إلى خطرين فى كتابة التاريخ : أهل (١) الأدب والبدعة (٢) وأثر الصداقة والخصومة فى تكوين الحقائق :

يقول الامام أبو بكر بن العربى فى كتابة العواصم من القواصم :

لتحذروا من المفسرين والمؤرخين وأهل الأدب فإنهم أهل جهالة بحرمات الدين وعلى بدعة مصرين ، فلا تبالوا بما رددا ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث ولا تسمعوا لمؤرخ كلاما إلا الطبرى .

ويقول الإمام تاج الدين السبكى (فى كتابه طبقات الشافعية) .

لابد أن يكون المؤرخ عاملا عدلا عارفا بحال من يترجمه ، ليس بينه وبينه من الصداقة ما قد يحمله على التعصب له ، ولا من العداوة ما قد يحمله على الغض منه ، وربما كان الباعث له على الضعة من أقوام مخالفة العقيدة ، واعتقاده أنهم على ضلال فيقع منهم أو يقصر فى الثناء عليهم لذلك .



(٩)
اللغـــــة

تتمثل خصائص اللغة العربية فى الفكر العربى الإسلامى فى هذه النقاط :

(أولا): اللغة العربية لغة أمة هى الأمة العربية ، ولغة فكر هو: الفكر الاسلامى وهى تحمل فكراً وثقافة حية متفاعلة لم تتوقف . ولم تتجمد وقد ارتبطت بالتاريخ والتراث والقيم أوثق ارتباط ،وأثمرت هذا التراث العربى الاسلامى الذى تضمه مئات ألوف الكتب والمجلدات والمخطوطات المنشورة فى مختلف مكتبات العالم ، وأن هذا الفكر يقوم أساساً على « القرآن» الذى هو الرابطة الكبرى .

(ثانيا) : من أهم خصائص العربية قدرتها على التعبير عن معانى ثانوية لا تعرف الشعوب الغربية كيف تعبر عنها ، فالفرنسية مثلا لا تمضى إلا بالتعبير الواحد،وفى العربية مذاهب وأساليب تعرب عن مختلف الأحاسيس فضلا عن استعمال العربية للحركات الطويلة والقصيرة فى بنية اللفظ فتحصل على مشتقات عـــديدة مختلفة المعانى مع بقاء الأصل ثابتا واضحا للعين - وهى بالجملة لغة مبنية على المفاهيم على اختلاف اللغات المنبثقة من اللاتينية(١) .

(١) عن حديث المستشرق ريجستير بلاشير

(ثالثا) : أن اللغة العربية سندا هاما أبقى على روعتها وخلودها ، هو الاسلام ، فلم تقل عنها الأجيال المتعاقبة والعصور المتباينة واللهجات المختلفة ، على نقيض ما حدث للغات القديمة المماثلة — كاللاتينية — حيث انزوت بين جدران المعابد .

(رابعا) : من أبرز خصائص اللغة العربية مرونتها التي لا تبارى . فالغربي المعاصر لا تستطيع فهم كلمة واحدة من اللهجة التي كان يتحدث بها أجداده من ألف عام ، بينما العرب المحدثون يستطيعون فهم لغتهم التي كتبت في الجاهلية قبل الإسلام وتتمثل مرونة العربية في قابليتها للتزاوج مع اللغات الأجنبية .

(خامسا) : تمتاز بثلاثية الحروف الصوتية وكثرة الحروف الساكنة وأصالة الحروف المتحركة .

(سادسا) : تمتاز اللغة العربية بالنسبة للغات الاشتقاقية كالإنجليزية والفرنسية بالسعة الواسعة : فعدد كلمات اللغة الفرنسية ٢٥ ألفا ، وكلمات اللغة الانجليزية مائة ألف ، أما العربية فعدد موادها ٤٠٠ ألف مادة ، ومعجم لسان العرب يحتوى على ٨٠ ألف مادة (لا كلمة) ومواد اللغة العربية تتفرع إلى كلمات ، وإذا فرضنا أن نصف مواد المعجم متصرفة ، بلغ عدد ما يشتق منها نصف مليون كلمة — وليس في الدنيا لغة اشتقاقية أخرى غنية بكلياتها إلى هذا الحد .

(سابعا) : مرونة اللغة وقدرتها على تطوير مدلولاتها وتغيير معانيها جريا مع الزمن والتطور : وهذه سنة من سننها الباقية التي تتمثل في قدرتها على تغيير مدلول كثير من الكلمات ، والعربية قدرتها الفائقة على الاشتقاق والتوليد الذي ربطت به بين مراحل اللغة المختلفة .

(ثامنا) : أعطت اللغة العربية حروفها الهجائية لملايين ملايين من الشعوب من بلاد الترك والهند وجزائر البحر وأعطت نفسها لكثير من الأمم ، وأعطت لغات الأتراك والتتر والفرس والأردو المئات بل الألوف من ألفاظ المعاني ومئات الألوف من الجمل التامة ، بل وأعطت أكثر هذه اللغات كل مصطلحات علوم اللغة والبيان والبديع والعروض وأكثر مصطلحات العلوم والفلسفة .

(تاسعا) : أكثر اللغات إنسجاما فهى وإن كانت تحتوى على عدة لهجات: كالشامية والحجازية والمصرية والجزائرية،غير أن هذه اللهجات لا تختلف بينها إلا بفوارق طفيفة بينما نلاحظ أن سكان قرية فى شمال فرنسا لا يفهمون كلمة من اللهجات المستعملة فى قرى الجنوب نرى سكان شمال المغرب الأقصى يتفاهمون بسهولة مع سكان مصر والحجاز (جوستاف لوبون) .

عاشراً : أن المنهاج العلمى قد انطلق أول ما إنطلق باللغة العربية ذلك أن العربية استطاعت بقيمتها الجدلية والنفسية والصوفية أن تضفى سربال القدرة على التفكير الغربى .

(حادى عشر) : اللغة العربية وسيلة تحسس العرب بالجمال تلمسها فى اللغة (جب) فالتركيب العربى غنى بالموسيقى (وليم مارس) والوفاء بالمخارج الصوتية واضح فى تقسيماتها الموسيقية (العقاد) وثبات أصوات الحروف قائم على مدى العصور وغالبية الكلمات السامية ثلاثية الأصل ، يضاف إلى أولها أو آخرها حرف أو أكثر فتتكون من اللفظة الواحدة صور ذات معان مختلفة وتتمثل فيها المرونة وسعة الاشتقاق ، بما فيها من مجاز وقلب وإبــــدال ونحت .

اللغة العربية : لغة فكر ولغة قومية

لم تكن اللغة العربية « لغة أداة » ، كما يفهم بعض المفكرين ولكنها « لغة أداة ولغة فكر » فى نفس الوقت وبذلك تختلف النظرة إليها عن مختلف اللغات فهى لغة قومية بالنسبة لدعاة الوحدة وهى فى نفس الوقت لغة فكر إنسانى عالمى هو الإسلام .

والواقع أن اللغات ينظر إليها على أنها أداة لنقل الأفكار بينما تتميز اللغة العربية بأنها — بالإضافة إلى ذلك — لغة فكر من حيث هى لغة القرآن الكريم الذى أتى إلى اللغة العربية وإلى الفكر الإنسانى كله أضخم شحنة من القيم والمبادىء .

ومن هنا فإن محاولات تقريب اللغة العربية من العامية ، والنزول بها ، إنما يمثل عملية فصل بين أسلوبها وأسلوب القرآن وهى ما يحاول المفكرون المسلمون الحيلولة دون حدوثه والحرص على بقاء هذه الوحدة سليمة كاملة .

ولا شك أن ارتباط اللغة العربية بالقرآن قد أصبح ارتباطاً جذرياً بعيد الأثر فوق الخطر في حياتها وتطورها وبقائها ، فالقرآن بشهادة الباحثين جميعاً المنصفين غربيين وشرقيين هو الذي حمى اللغة العربية من مصير اللغة اللاتينية .

يقول دكتور جرمانوس : للغة العربية سنداً هاماً أبقى على روعتها وخلودها هو الإسلام فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة والعصور المتباينة ، كان الاسلام قوة تحويل خارقة أثرت في الشعوب التي اعتنقته حديثاً وكان لأسلوب القرآن الكريم أثر عميق في خيال هذه الشعوب فاقتبست آلافاً من الكلمات العربية وازدانت لغاتها الأصلية (الفارسية والتركية) .

ويقول بركلمان : بفضل القرآن بلغت العربية من الإتساع مدى لا تكاد تعرفه أى لغة من لغات الدنيا .

ومن هذه النقطة بالذات استطاع « جاك بيرك » أن يقرر هذه الحقيقة التي سجلها في قوله : « أن أقوى القوى التي قاومت الاستعمار الفرنسي في المغرب هي اللغة العربية ، بل اللغة العربية الكلاسيكية الفصحى بالذات ، فهي التي حالت دون ذوبان المغرب في فرنسا ، أن الكلاسيكية العربية عاملا قويا في بقاء الشعوب العربية » .

ويرى العلامة ميليه : أن اللغة العربية لم تتراجع عن أرض دخلتها لتأثيرها المباشر من كونها لغة دين ولغة مدنية وعلى الرغم من الجهود التي بذلها المبشرون ومع مكانة الحضارة التي جاءت بها الشعوب النصرانية لم يخرج أحد من الإسلام إلى النصرانية .

وقد وصل البحث بعد طويل إلى أنه لا سبيل إلى ترجمة القرآن ترجمة حرفية صحيحة وإنما يمكن ترجمة معاني القرآن .

ويرى أربرى أن إعجاز القرآن يحول دون ترجمته وأن كل ترجمة له بلغة أجنبية ستظل بلا نزاع بعيدة عن الأصل وأدنى منه منزلة وغير معبرة عن الروح القرآني المؤثر في النفوس »

وهناك حقيقة واقعة لا سبيل إلى تجاوزها هي أنه ما من لغة أوربية واحدة لم يصلها شيء من اللسان العربي حتى اللغة اللاتينية الأم فقد صارت وعاء لنقل المفردات العربية إلى بنائها أما بالنسبة للغات الاسلامية جميعا فقد أثرت فيها تأثيراً واضحا سواء في حروفها أو خطها.

ومن أبرز ظواهر اللغة العربية التي يسجلها «ريجستير بلاشير» ظاهرة قدرة أهل هذا القرن على قراءة ما كتب منذ أربعة عشر قرنا دون تخلف يقول : إننا كلما درسنا اللغة الفرنسية نرى أنها قد تطورت عبر العصور بحيث نجد لها أطواراً فإذا ، قارنا حالة اللغة الفرنسية في القرون الوسطى وجدنا أنها مغايرة كل المغايرة للغة المستعملة في القرن السابع عشر ، وهذه مختلفة عن لغتنا اليوم ، وهذه الوحدة في اللغة الفرنسية لا تتضح لنا إلا بالبحث والمقارنة في حين أن « وحدة اللغة العربية » تتضح للقارىء ولو كان أجنبيا لأول وهلة ، لغة القرآن لا تزال هي لغة اليوم وهذا ما تتميز به العربية عن اللغات الأخرى .

القرآن واللغة العربية

لم يتفق للغة من اللغات ما أتفق للغة العربية من مكانة حفظتها حية قوية بحيث لم تعرف لغة أخرى قبلها أو معها استمرت حتى اليوم ، أزاحت اليونانية والقبطية والأرامية وساهمت في تشكيل اللغات الفارسية والتركية والأردية ولغات عالم الإسلام .

ومرد ذلك كله إلى القرآن الذي أعطاها شرف الخلود ، استمراراً وقوة ومضمونا ، وحفظ لها قوتها ووحدتها على نحو لم يتحقق للغة أخرى « لا الماهابهارتا السنسكريتيه ، ولا كتاب تاو الصيني ، ولا كتابات كونفو شيوس في اللغة الصينية ، ولا التوراة ولا الأناجيل قامت للغات التي كتبت بها مقام القرآن للغة العربية ، فلولا القرآن لكان العرب يتخذون لهجاتهم وسائل إلى التعبير عن وجدانهم وأفكارهم ومجتمعاتهم ، ولكانت أمتنا العربية أصبحت شعوبا تتكلم لهجات مستقلة كالألمانية والفرنسية والأسبانية والبرتغالية والايطالية »(١) .

---

(١) عمر فروخ — القومية الفصحى .

وهى أطول اللغات الحية عمرا وأقدمهن عهداً — على حد تعبير ساطع الحصرى — والفضل — فى ذلك راجع إلى القرآن ، فالالياذة وبلاغتها وسائر ملحوظات — هوميروس وهسيودوس على علو منزلتهما لم تقم اليونانية دعامة ثابتة حتى فى بلادها ، ولم تقو على مقاومة التيار الطبيعى ، ولكن « القرآن » وطد لغة قريش فى بلادها وأدامها فى جميع البلدان العربية وفى سائر البلاد (التى دخلها الاسلام) أو حيث كثرت مخالطة العرب الضاربين فى أقطار الأرض للجهاد والتجارة .

ولقد كان القرآن بعيد الأثر فى حياة اللغة العربية . التى تطورت قبل الاسلام حيث بدأ الإعراب يختلط فيها ويتساقط ، فانقذها القرآن قبل أن يلم بها انحدارها درجة الخطر[1]

« ولما نزل القرآن وقف تقهقر اللغة العربية حيث كان قد وصل ، ثم أخذت العربية تستعيد صفوها وجزالتها وتهذيب حواشيها : حدث هذا لأن القرآن اكتسب فى نفوس المسلمين قداسة وحرمة ، فكان هم المسلم أن يحافظ على كل سورة ، بل كل آية وحرف وحركة ، وأصبح منتهى أمل البلغاء والأدباء أن يطبعوا أساليبهم بأساليب القرآن الكريم ، إذ كان محرما عليهم أن يعارضوه ، ثم كانوا بطبيعة الحال عاجزين عن مجاراته » ومنذ ذلك الحين قدر للغة العربية أن تظل فصحى على الرغم من عوادى الزمن ، ومن سنة الهرم التى تنزل بالأشخاص والأمم والمؤسسات واللغات »[2] .

وقد واجهت « اللغة العربية » فى مواجهة بقائها وحياتها وصلتها بالقرآن والإسلام : حملة تغريبية ضخمة بغية القضاء عليها بالعامية أو الحروف اللاتينية فضلا عن المحاولات التى استهدفت إخراج اللغة العربية عن مدلولها الأساسى :

وليس مفهوم اللغة هو مادتها وحدها ، بل تعبيرها عن الفكرة والعقيدة « فلكل جماعة معجمها الخاص المملوء بالكلمات التى تصنعها عبقريتها لتكون أداة اتصال روحى — بينها وبين أمثالها — وتفاهم وتبليغ ، ولكل عقيدة ومذهب (كلمات) تخرجها من معناها اللغوى الأصلى إلى معناها الجديد الذى يستغنى بكل ما فى العقيدة والمذهب من سر ومن

(١ و ٢) عمر فروخ — القومية الفصحى .

حرارة » والمعروف أن حرب الكلمات هي أول حرب النظريات ، أننا عرب ومسلمون فيجب ألا نخرج في كتاباتنا أو أعمالنا عن المعجم الذي يتفق مع عقيدتنا وديننا » .

ومن هنا كان الحرص على أن نجعل للكلمة العربية الاسلامية مدلولا خاصا فلا نفهم كلمة الدين « الملة » العربية على معنى (Raligion) الفرنسية المسيحية ، أن هناك تناقضا في الدلالة ، ولا نفهم كلمة «الزكاة» على معنى « harite » فهذه اختيارية بينما الزكاة تعني إشراك الفقير في مال الغني بصفة اجبارية .

ومن هنا أهمية « الذهنية» التي تتكون من الوسط بما يحتوي من لغة ، وماتعرب عنه من عقائد وأفكار، فاللغة هي المظهر الخارجي للفكر ، والحكمة والأسلوب أداة لوحي الفكرة ومن هنا فإن الاستعمار الفكري يحاول أن يتسرب عن طريق الاستعمار اللغوي .

« واللغة الأم التي نستعملها ونحن رضع في حجور أمهاتنا هي التي تكون شخصيتنا ، واستعداداتنا الأولى ثم تأتي المدرسة والكلية لتطبعها بطابع على باللغة التي تربينا عليها فتكون متحدي الشخصية ، وإن تطورت أفكارنا ، لأن الأفكار والعقائد ، مهما أثرت في الانسان فهي كما يقول شوبنهور مجرد صباغ خارجي ، والذهنية وحدها هي التي تبقى ،هذه الذهنية التي تتكون من الوسط بما يحتوي من لغة وما تعرب عنه من عقائد وأفكار[1] .

وفي هذا الصدد يقول جوستاف لوبون : « إذا استعبدت أمه ففي يدها مفتاح حبسها ما احتفظت بلغتها » ومن هنا كانت صيحة الفيوريين : « لا تستعملوا كلمات ليست في معجمكم ، تعلموا تعبيرات القرآن وتقاليد اللغة التي بها تدركون ، لا تحملوا الكلمة العربية الاسلامية مدلولا خارجا عن ما تريدون أنتم ماهو لها بالطبع « ومن هنا كانت قاعدة التحدي : « فكروا بلغتكم » ويقول ماكس مولر في هذا الصدد : الفكر واللغة شيء واحد وهما يشبهان قطعة النقد وما نسميه الفكر ليس إلاوجهاًمن وجهي النقد والآخر هو الصوت المسموع وفي أهمية العلاقة بين اللغة والأمة يقول : « فيخته » « اللغة والأمة أمران متلازمان متعادلان ، اللغة التي ترافق الفرد وتحدده وتحركه حتى أعمق أغوار تفكيره ومشيئته . وتجعل من الأشتات البشرية التي تتكلم بها جماعة متماسكة يديرها عقل واحد ، وأن الذين يتكلمون بلغة واحدة يكونون كلا واحداً ربطته الطبيعة بروابط متينة وأن كانت غير مرئية .

---

(١) بتصرف عن علال الفاسي .

أثر القرآن فى خصائص العربية

يتمثل أثر القرآن فى خصائص العربية فى الحقائق التالية :

أولا : القرآن يعود الفضل فى قدرة العرب على فهم لغة إمرىء القيس وطرفه وعنترة ولقد مضى عليها خمسة عشر قرنا ، بينما لا تستطيع أى لغة من لغات أوربا أن تبق على أهليها ثلاثة وأربعة قرون قبل أن تتحول إلى صورة جديدة . « ادوارد مرقص »

ثانيا : يعتبر الأوربيون الانجيل انجيلا سواء قرأوه فى لغاتهم الأصلية التى يكتب بها أم فى لغتهم الحالية . أما المسلمون فيعتبرون القرآن « كلمة الله » وأنه تنزيل من رب العالمين ، وأن الله هو الذى يخاطبهم وليس النبى محمد . وبالإضافة إلى ذلك فإن المسلم سواء أ كان فارسيا أم تركيا أم هنديا أم أفغانيا أم من أهل الملايو فإنه يؤدى القرآن باللغة العربية . « براون »

ثالثا : غمر « لغات الشعوب التى اعتنقت الاسلام سيل من الألفاظ العربية يتكون من العبارات الفنية المتعلقة بالدين والفقه ، ولو أن أحداً أراد أن يكتب شيئا بالفارسية بحيث تكون كتابته خلوا من الألفاظ العربية لتعسر عليه الأمر ، كما يتعسر على الذى يريد أن يكتب شيئا بالانجليزية بحيث تكون كتابته خالية من كل كلمة يرجع اشتقاقها إلى أصل يونانى أو لاتينى . « براون »

رابعا : من أهم خصائص العربية قدرتها على التعبير عن معانى ثانوية لا تعرف الشعوب الغربية كيف تعبر عنها ، فالفرنسية مثلا لا تعنى إلا بالتعبير الواحد ، وفى العربية مذاهب وأساليب تعرب عن مختلف الأحاسيس ، فضلا عن استعمال العربية الحركات الطويلة والقصيرة فى بنية اللفظ فتحصل على مشتقات لأنها عديدة مختلفة المعانى مع بقاء الأصل ثانيا واضحا للعين . « بلاشير »

خامسا : « القرآن » هو الأساس الأول لأدب العرب ، وقد صلح القرآن ليكون نموذجا للأسلوب ولقواعد النحو — والقرآن من بين مختلف اللغات التى تتكلم بها الشعوب الاسلامية فى آسيا حتى الهند فى أفريقيا حتى السودان كتابا يفهمه الجميع ، وربط بين هذه الشعوب المتباينة الطبائع والعادات برابطة اللغة والمشاعر . « سيديو »

سادسا : ما من لغة تستطيع أن تطاول اللغة العربية فى شرفها فهى الوسيلة التى اختيرت لتحمل رسالة الله النهائية وليست منزلتها الروحية هى وحدها ، التى تسمو بها على ما أودع الله فى سائر اللغات من قوة وبيان ، أما السعة فالأمر فيها واضح ، ومن تتبع جميع اللغات لم يجد فيها على ما سمعته لغة تضاهى اللغة العربية ، وينضاف جمال الصوت إلى ثروتها المدهشة فى المترادفات ، وتزين الدقة ووجازة التعبير لغة العرب ، وتمتاز العربية عما ليس له ضريب من اليسر فى استعمال المجاز، وأن مابها من كنايات ومجازات واستعارات لترفعها كثيراً فوق كل لغة بشرية أخرى ، وللغة خصائص جمة فى الأسلوب والنحو ليس من المستطاع أن يكتشف لها نظائر فى أى لغة أخرى ، وهى من هذه السعة والكثرة أوسع اللغات فى إيصال المعانى ، وفى النقل إليها ، يبين ذلك أن الصورة العربية لأى مثل أجنبى أقصر فى جميع الحالات ، وقد قال الخفاجى عن أبو داود المطران وهو عارف باللغتين العربية والسريانية : أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السريانى قبحت وخشنت ، وإذا نقل الكلام المختار من السريانى إلى العربى ، ازداد طلاوة وحسنا ، والفارابى على حق حين يبرر مدحه العربية بأنها كلام أهل الجنة وهو المنزه بين الألسنة من كل نقيصة ، والمعلى من كل خسيسه ، ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا وأكثرها ألفاظا»

« جوستاف جرديناوم »

سابعا : أن خزائن المفردات فى اللغة العربية غنية جداً ويمكن لتلك المفردات أن تزاد بلا نهاية ذلك لأن الاشتقاق للتشابك والأنيق يسهل إيجاد صيغ جديدة ، من الجذور القديمة بحسب ما يحتاج إليه كل إنسان على نظام ، معين ولنأخذ مثالا على الجذر : (س ل م) .

سلم : معناها نجا — سلم : حيا ، ألقى السلام والتحية .

سالم : دخل فى السلم — أسلم : انقاد وخضع .

الاسلام : الخضوع لله — تسلم : أخذ شيئا من يد غيره .

السلام : التحية — السلم : خلاف الحرب .

سليم : صحيح ، غير مريض — التسليم : الرضا والقبول .

الاستلام : لمس الحجر الأسود بالشفة واليد ، التقبيل .

وهناك : مسلم ، متسلم ، مسالم وغيرها مما يعيا أحيانا على الحصر .

ثم أن الاشتقاق يجرى نظام معين ، والكلمات العربية أقل طواعية للتصريف من الكلمات العربية (ومن خصائص اللغة العربية أن جميع مشتقاتها تقبل التصريف إلا فيما ندر وهذا يجعلها طوع أهلها) وها نحن هنا أيضا أمام اتفاق عجيب ، فإن الرسول مع أنه أمي ، كان يملك ناصية اللغة ، إذ أتاه الله بيانا ووهب اللغة العربية مرونة جعلتها قادرة على أن تدون الوحى الالهي أحسن تدوين ، بجميع دقائق معانيه ولغاته ، وأن تعبر عنه بعبارات عليها طلاوة وفيها متانة ، وهكذا يساعد القرآن على رفع اللغة العربية إلى قيام المثل الأعلى في التعبير عن المقاصد . « جورج سارطون »

ثامنا : أثر القرآن في الأدب العربي كبير ، ويمكن تقديره حينما ندرك أن له الفضل في حماية لهجات الشعوب العربية من أن تتطور إلى لغات قائمة بذاتها ، كما كان الحال بالنسبة للغات الرومانية ، ولغة الحضارة العربية والمدنية والاسلامية هي لغة القرآن ، ومساهمة العرب في الحضارة هي إلى حد بعيد ، مساهمة لغوية ، وفي هذا الصدد يقول جب « أن اللون العربي الذى إلتصق بالاسلام لم يأت في غالبيته من خلال التأثير الاجتماعي المباشر للوسط العربي القديم أو للعرب الذى اعتنقوا الاسلام ، أكثر مما أتى من القرآن العربي ، ومن التحيز الثقافي الذى أظهره هذا نحو الحضارة الاسلامية الناشئة » والقرآن بعد هذا ، هو المرجع الأخير فيما يخص اللغة العربية وقواعدها ، وقراءته والإلمام به ضرورة بالنسبة لكل من يريد تعلم العربية ، وهذا شيء جدير بالاهتمام ، لأن اتجاهات القومية العربية تؤكد على أن اللغة العربية حجر أساس للوحدة العربية . « د . المهدى المنجره »

تاسعا : حفظ القرآن اللغة من ناحية البلاغة ومن العامية الأجنبية واللهجات ، كما حفظ القرآن العربية من أن تذوب في اللغات الأجنبية التى تغلبت على العربية في مجال السياسة . فقد خضع العرب للفرس ، والترك ، والسلطان الأوربي ، وكان هذا جديرا بأن يمحق اللغة العربية محقا ويذهب شخصيتها ولكن القرآن عصم هذه اللغة من الضياع .

وإذا كانت هناك وحدة إسلامية فبفضل القرآن وستبقى مهما تختلف الظروف وتدلهم الخطوب ، والقرآن هو أساس الوحدة العربية . « . . . »

(وقد احتفظت اللغة العربية بمكان الصدارة رغم محاولات الأمراء تشجيع اللسان أو التركى) . « جب »

عاشرا : (الأسلوب العربى) ليس طريقة للتعبير فحسب ، بل هو كذلك وبخاصة عند العرب وجه من وجوه إدراك الذات ، ولا تقتصر اللغة العربية على كونها أداة اتصال بل هى أداة رسالة للعالمين ، ولقد ظل القرآن دائما رغم الدعوة إلى معظم الشعر الجاهلى أعظم نصوص اللغة ، واللغة العربية هى دائما نموذج للغة ذات الارتباط بالتاريخ ، وقد أصبحت هذه اللغة مسئولة إلى حد ما عن النهضة السياسية لشعوبها ، سواء كانت أداة للتاريخ أم تحديا للتاريخ ، وكانت قوتها لزمن طويل هى قوة الرمز الذى يقاوم ما يفرضه الأجنبى من نظام وما يدل به من مادة . والفصحى هى الشخص الحقيق للمجتمعات العربية . وعلماء الكلام يجمعون على سمو الأسلوب القرآنى الذى لا يمكن الاتيان بمثله حين يتحدثون عن مصطلح الايجاز ، وابن حزم يرى : أن قوة النص يكمن فى أية محاولة لفهم معانيه لا تستطيع أن تبلغ دلالة ألفاظه . « جاك بيرك »

حادى عشر : خاصية اللغة العربية تنحصر فى (١) إظهار الأفكار بطريقة موجزة دون استدراج السامع إليها . (٢) فى الاستناد إلى المقابلة لتوضيح الغرض المقصود كاستعمال الاستثناء أو التعارض الجدلى . (٣) فى إضافة الحوادث إلى الفعل أكثر من استنادها إلى الفاعل بخلاف اللغات الأوربية . (٤) فى أن الألفاظ العربية تعود غالبا إلى أصل ثلاثى . « لويس ما سنيون »

ثانى عشر : للغة العربية سندا هاما أبقى على روعتها وخلودها هو « الاسلام » فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة ، والعصور المتباينة واللهجات المختلفة على مقتضى ما حدث للغات القديمة المماثلة كاللاتينية التى انزوت تماما بين جدران المعابد وكادت تنقرض ، وكان للاسلام قوة تحويل خارقة أثرت فى الشعوب التى اعتنقته حديثاً ، وكان لأسلوب القرآن الكريم

أثر عميق فى خيال الشعوب فاقتبست آلافا من الكلمات العربية وازدادت بها لغاتها الأصيلة فازدادت قوة وغناء . « .. »

ثالث عشر • هذا اللسان على سعته وسلاسته لم يقف ولم يجمد ، فنقل ألفاظا من الفارسية والرومية والسريانية والعبرانية والحبشية والقبطية والهندية . وترك ألفاظا عربية كانت مألوفة فى الجاهلية واصطلح على كلمات عربية كانت تؤدى معانى أخرى قبل الاسلام •

رابع عشر • وضع علماء العرب باجتهادهم أبنية اللغة الكلاسيكية وكذلك مفرداتها فى حاله كمال تام ، والعجب من وفرة مفردات اللغة العربية ، بالاضافة إلى الفرق الدقيق فى المعنى بكلمة خاصة ، وليست غنية بالمفردات وحدها ولكنها غنية أيضا بالصيغ النحوية وتهتم العربية بربط الجمل ببعضها وتمتاز اللغة العربية بثلاثية الحروف الصوتية ، وبكثرة الحروف الساكنة ، وبأصالة الحروف المتحركة .

خامس عشر • ظل القرآن الينبوع الفياض الذى يرتوى منه علماء الدين واللغة جميعا والمنار المضيء الذى يهتدى بنوره فى محجة الصواب ، ورفع القرآن والاسلام من شأن اللغة العربية حتى صارت إحدى اللغات الرئيسية فى العالم وفى هذا قول الرسول : « أنا أفصح العرب بيد أنى من قريش » واللغة العربية تتألف من ثمانين الف مادة المستعمل منها عشرة آلاف .

سادس عشر : الترادف فى اللغة العربية أعمق من التشابه ، وقد أنكر ابن فارس وابن على الفارسى الترادف أصلا ، واعتبرها — أى الألفاظ المترادفة — ألفاظا جديدة لها معان تختلف فى قليل أو كثير من بعض ، والإمام الرازى حدد الترادف بعدم التباين فى المعنى .

سادس عشر : أثبتت قوانين اللغة التى ابتدعها العرب أنها فوق متناول التغيير والتبديل ، لدقتها المتناهية ، وإحاطتها بكل مواقع الكلام والتعبير .

(١٠)

التربية

التربية فى مفهوم الفكر العربى الإسلامى: وسيلة بناءة لاعداد « الإنسان » بحسبانه فرداً وبحسبانه جزءاً من المجتمع الذى يعيش فيه بالقدوة وبالكلمة وبالمادة وبالأحداث ، وتأخذ كـكل ، فى مجال الثقافة والتربية والتعليم للروح والعقل والجسم وفق منهج شامل قوامه الإيمان بالله ، والعمل فى الأرض من أجل النماء والبناء والإنشاء ، جامعا بين الحركة والخلق ، والعقل والقلب ، والدين والدنيا ، ويقرر الإسلام ان الإنسان يولد خيرا لا شريرا وإنما توجهه التربية إحدى الوجهتين والعلم هو أول مراحل التربية كوسيلة لبناء العقل والخلق معا ، والقرآن عامل أساسى فى هذا الإعداد بالإضافة إلى حصيلة الحكم والشعر والحكايات المضيئة التى تحويها اللغة العربية . وللبيئة المنزلية أثرها البعيد المدى فى تحويل هذه القيم التى يحملها العلم إلى عقل وقلب الطفل إلى عمل وذلك بالقدوة .

« وجهد الأمهات من أهم الأمور فى تربية الأبناء » وقال المربون المسلمون « أن من ربى ماله ولم يرب ولده فقد ضيع الولد والثروة ، وأن تربية الفضائل لا يمكن أن تكتسب فى المدارس بل يجب ممارستها مع الطفل يوم يعى الأمور ويفهم الكلام ، وأول من يطلب منهم القيام بهذه الوظيفة هم الذين يباشرون الطفل منذ نشأته مباشرة مستمرة ، والذين

يؤثرون عليه بأعمالهم وأقـــوالهم وسلوكهم، وقال الزرنوجى (المربى الإسلامى) أن من الضرورى قيام علاقة وطيدة بين البيت والمدرسة وأن التعليم يحتاج إلى ثلاثة عناصر معا : المتعلم والأستاذ والأب ، كما أكد علمـاء التربية الاسلامية على تلقى العلم من الأساتذة لا من الـكتب وحدها قال الإمام الشافعى : من تفقه من بطون الـكتب ضيع الاحكام ، وقال ن جماعة أنه يتحتم تلقى العلم عن مدرس .

* * *

وقد ربطت التربية الاسلامية بين التعلم والتربية ، بحسبان أن العلم وحده لا يكفى ما لم تصحبه تربية للذوق والعقل والروح ، والعلم فى مفهوم الفـكر العربى الاسلامى هو العلم والعمل : « العلم بلا عمل جنون والعمل بلا علم لا يكون » ويشبه الغزالى العلم بالسلاح والعمل بالشجاعة ، ويبين أن السلاح بلا شجاعة لا يجدى ، وكذلك العلم بلا عمل ، كما يربط بين غاية العلم فى الجمع بين المنافع الدنيوية وسعادة النفس وتهذيب الخلق .

وأبرز معالم التربية فى الفكر الاسلامى : الشمول . فالأسس التربوية : هى فردية وإجتماعية من ناحية وقومية وإنسانية من ناحية أخرى — وهى تقوم على (١) (تربية الأفراد) تربية كاملة من الناحية العقلية والخلقية والبدنية . (٢) (التربية الاجتماعية) وتتمثل فى تربية الأطفال تربية تعاونية أخوية قوامها المحبة والإيثار . ثم هى تحمل فى أعماقها الإيمان بالوطن والأرض ، وفى نفس الوقت حب الإنسانية جميعا .

ويتمثل طابعها التقدمى فى أنها تحرص على الجمع بين الإيمان بالله ، والايمان بالمثل الأعلى ، والايمان بالإنسانية ، والايمان بالأمة ، والايمان بالعلم ، والايمان بالحرية ، والايمان بالعمل - وتربط التربية فى مفهوم الاسلام بين القدرة على الحركة فى مجال العلم وبين الأخلاق بحسبانها ركيزة أساسية فى مختلف مجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية . والتربية الخلقية هى قوام الحصانة ضـد المغريات والانحرافات . فلا يضحى الفرد عرضه على مذبح الشهوة فى حالة الغنى ولا على مذبح الحاجة فى حالة الفقر . وهى ترتفع بالنفس أساسا : وقد حرصت تجربة التطبيق العملى للتربية على الاهتمام بالشعارات المتمثلة فى ايات القرآن

والحكمة والأغاني كوسائل للتهذيب حتى ترسخ في أعماق النفس، وقد حملت هذه الشعارات مختلف الفضائل: كالكرم والقوة والشجاعة والحلم وغيرها، كما أولت الاهتمام بسير الأعلام والعظماء وقصص البطولة ومواقف الجرأة وإنكار الذات.

كما أتاحت مناهج التربية الاسلامية للطالب حق الحرية في اختيار أستاذه، وكان ذلك عاملا هاما في نهضة العلم، فالمسجد مباح لكل داخل، وحلقات العلم فيه متنوعة، والأساتذة يعلمون الطلاب حرية الرأي واحترام الحقيقة أيا كان مصدرها، وكل مسلم له حق حضور الدروس. وكان الطلاب يقصدون الأساتذة بصرف النظر عن مذاهبهم الدينية، وقد هاجر هارون الرشيد بولديه الأمين المأمون ليسمع الموطأ ورحل صلاح الدين إلى الاسكندرية بولديه الأفضل والعزيز لسماع الحديث وصب الرشيد الماء على يد أبي معاوية الضرير وقال: إنما فعلت ذلك إكراما للعلم وأهله.

وحرص منهج التربية الاسلامية على القدوة وركز عليها، فالأطفال يأخذون بالتقليد والمحاكاة أكثر مما يأخذون بالنصح والارشاد، قال عتبة بن أبي سفيان لمعلم ولده: ليكن أول صلاحك لولدي اصلاحك لنفسك فإن عيونهم معقودة عليك، فالحسن عندهم ما صنعت والقبيح عندهم ما تركت. رسم الفكر العربي الاسلامي منهجا كاملا للتربية مرتبطا بالمجتمع والأخلاق والسياسة والاقتصاد. استمد قوام هذا المنهج وهدفه من « القرآن »: ذلك أن غاية التربية الاسلامية تتمثل في منح النفس الانسانية قوتها الكاملة في مجال العمل والحركة متحررة من كل خوف، ملتمسة الحق والخير والعدل في إطار التوحيد والإيمان بالله وبالجزاء. وتهدف التربية في مفهوم الفكر الاسلامي إلى تربية العقل والجسم في « الفرد » بحسبانه وحدة المجتمع الفاعلة، وتحرى منهج التربية ما يحقق المجتمع الايجابي الفاضل:

(١) تربية العقل تربية صحيحة تمكنه من تحقيق مهمته في استجلاء مظاهر عظمة الله في الكون وتسهيل سبل الافادة مما سخر الله للجنس البشري في السماء والأرض من وسائل المتاع والانتفاع دون ظلم ولا جور ولا طغيان.

(٢) تربية الجسم ضمن حدود التوازن المشروع، ليصان من السرف المتلف وليكون قادراً على النهوض بواجبه في صيانة الحق والدفاع عنه ضد قوى الشر التي لا تنقطع

محاولاتها لافساد الحياة(١) « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض » .

* * *

وقد حدد الفكر العربي منذ فجره آداب المعلمين وهي تتمثل في :

(أولا) قدرة المتعلم على السؤال والبحث عن الحقيقة .

(ثانياً) الرفق بالمتعلمين وتعليمهم بالقدوة .

(ثالثاً) تقديس حرية الرأي وتفهم الأحكام فهما صحيحا .

وفي الأثر « علموا ولا تعنفوا فإن المعلم خير من المعنف » وقد أشار عمر بن الخطاب إلى حرية الرأي حين دعا إلى الفهم لما يتلجلج في الصدر وممرنة الأمثال والأشباه وقياس الأمور عليها دون أن يمنع ذلك من مراجعة النفس في أي رأي، إذا وجد من الحق ما يرده عنه ،وكانت نساء الأنصار يسألن في الدين ويتفقهن فيه . وقد سبق الفكر الاسلامي العربي الفكر الحديث إلى أمرين هامين في التربية وهما : حق التعليم مجانا ، وحق التعليم للمرأة على قدم المساواة مع الرجل، وفي رسالة أبو الحسن القابسي : « أحوال المعلمين والمتعلمين » يقول : إن مفهوم الاسلام(١) يجعل التعليم حق لكل صبي وواجب على الدولة وهي مكلفة به إذا لم يكن أهله قادرين على الانفاق ودفع أجر معلم الكتاب ، أن ينفق عليه من بيت مال المسلمين . (٢) تعليم البنات لأن الاسلام عام لجميع الناس : و يقول رسول الاسلام «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة» وقد دعا ابن القيم إلى التحرر من التقليد .

وتقوم التربية على أساس : إعلاء المعرفة وتكريم الأخلاق معا : المعلمون لا يصلحون لحمل رسالة العلم المقدسة إلا بعد تطهير النفوس من الرزائل والتحلي بالفضائل والأخلاق ويرى الفارابي وابن سينا : أن الكمال الانساني لا يتحقق إلا بالتوفيق بين الدين والعلم .

وقوام مفهوم الفكر الاسلامي للتربية (١) الجمع بين العلم والخلق . (٢) تربية الفرد في جوانبه المختلفة (عقلا وقلبا وجسما) . (٣) استغلال استعداد الطفل وميوله الفطرية والغريزية . (٤) أهمية أثر القرآن في تهذيب الصبي وإطلاق لسانه وتحسين عبارته . (٥) اصطناع وسائل التقليد والمنافسة والتوجيه . (٦) الاعتماد على المدح والتشجيع

(١) بتصرف عن محاضرة الأستاذ محمد المجذوب .

في تربية الطفل أكثر من الاعتماد على اللوم والتأنيب . (٧) تهذيب النزعات الغريزية كالشهوة للطعام والأثرة . (٨) اعتبار الأخلاق سابقة في الأهمية العلم ، والاهتمام بتطهير النفس من الرذائل والنقائص قبل البدء بالتعليم . (٩) غرس الأخلاق وتكوين الفضائل والمثل العليا باعتبارها هي العمل الأول . (١٠) كل تربية لا يكون أساسها الأخلاق فهي تربية فاشلة . (١١) الاهتمام بالناحية الأخلاقية والدين لا يؤدي إلى إهمال النواحي الأخرى .

١ — وقد وضحت هذه العناصر في عديد من النصائح ذات الدلالة : علموا أولادكم العوم والرماية ، ومروهم فليثبوا على الخيل وثبا ورووهم ما يجمل من الشعر .

عمر بن الخطاب

٢ — علمهم الصدق كما تعلمهم القرآن ، واحملهم على الأخلاق الجميلة ، وروهم الشعر يشجعوا وينجدوا ، وجالس بهم أشراف الناس ، وأهل العلم منهم ، فإنهم أحسن الناس أدبا ، وجنبهم السفلة والخدم فإنهم أسوأ الناس ، ووقرهم في العلانية وذللهم في السر ، واضربهم على الكذب ، إن الكذب يدعو إلى الفجور ، وجنبهم شتم أعراض الرجال ، فإن الحر لا يجد من عرضه عوضا ، وإذا ولوا أمراً فامنعهم من ضرب الأبشار ، فإنه عار باق ووتر مطلوب ، واحملهم على صلة الأرحام واعلم أن الأدب أولى بالغلام من النسب .

عبد الملك بن مروان

٣ — ليكن إصلاحك بني إصلاحك نفسك ، فإن عيونهم معقودة بعينك ، فالحسن عندهم ما استحسنت والقبيح ما استقبحت .

عقبة ابن أبي سفيان

٤ — أقرئه القرآن وعرفه الآثار وروه الأشعار وعلمه السنن وبصره بمواقع الكلام وبدئه ، وامنعه من الضحك إلا في أوقاته ولا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتنم منها فائدة تفيده إياها من غير أن تخرق به فتميت ذهنه ، ولا تمعن في مسامحته فيستحلي الفراغ ويألفه ، وقومه ما استطعت بالقرب والملاينة ، فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة .

الرشيد

(أولا) منهج ابن سينا

١ — أساس التربية مراعاة ميول الأطفال واستعدادهم حتى لا يرهقون بأعمال يصعب عليهم أداؤها لأنها تجرى مع رغباتهم . وابن سينا يحترم الميول مهما كانت متواضعة ، وقد عالج مشاكل التأديب بطريقة يتجلى فيها الحـــزم الممزوج بالرفق . وعنده أن تجنيب الصبي معايب الأخلاق يكون بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش والأعراض والاقبال ، وبالحمد مرة وبالتوبيخ مرة .

٢ — يجب أن يختار للطفل إسما جميلا ، فالاسم الجميل يؤثر في تنشئة الطفل ويحول دون هزء الأطفال به وسخريتهم له . ويحذر من استخدام المرضعة المشوهة نفسيا أو عقليا ، ويقول : « أن اللبن يعدى وأنه ينقل صفات المرأة وخصائصها العقلية والنفسية إلى الولد ، وأن النبي نهى من استظئار الحمقاء (الظئر = المرضعة) ويجب أن يرضع ما أمكن من لبن أمه ، فإنه أشبه الأغذية بجوهر ما سلف من غذائه ، وهو في الرحم ، وإذا كانت الأم فاسدة اللبن ، فتختار عندئذ مرضعة يضع لها شروطا هي : سن الشباب والصحة والأخلاق الحسنة .

٣ — أن يسرع بالرياضة الخلقية للطفل وهو طرى العود ، لا يعرف الحسن ولا الخبيث ، وأن تأديبه الباكر لازم حتى لا يكتسب السيء من العادات ، ويقع في الرزائل ، التي إذا وقع فيها صعب على المؤدب تخليصه منها .

٤ — التكوين الأخلاقي يبدأ في سن باكرة ولا بأس في سبيل التهذيب من استعمال شتى الوسائل التي تبدو مجدية ناجحة وهي سلبية كالترهيب والايحاش والتوبيخ والضرب أخراً . ويجب أن يسبق الضربة الأولى تهديد شديد

٥ — الوسائل الإيجابية هي الترغيب والايناس والحمد ، وأن يشعر الولد في البدء بالرغبة في الدرس بإثارة ميله وجذب انتباهه . والايناس يضع « الولد » في جو عادى يسوده الأنس والبهجة . و « الحمد » هو تلك المكافأة المعنوية التي يتلقاها الطفل كنتيجة لعمله الناجح .

٦ — أول صفات المؤدب — أي المربي — أن يكون عاقلا نزيها والتربية الروحية أقوى من التربية التعليمية الصرفة ، وعليه أن يكون وقوراً ، غير مبتذل ، رزينا غير مسترسل ،

بعيداً عن الخفة والسخافة عاشا ، وعيدا فى تدريســه لا يتطرق إلى المهازل والدعابات التافهة .

٧ — لا يأتى بأعمال مستهجنة حتى يبقى فى نظر « الأولاد » المثل الأعلى ، الذى يدعى كل تقليد للسلوك والتأثر والاقتداء به ، ولا يعنى هذا أن يكون المعلم جامداً مقطب الجبين ، متجهم الوجه ، معتقداً أن فى ذلك فرضا لشخصيته وإرهابا للأطفال ، بل من الأحسن أن يكون حلو الحديث ، لبيب الإشارة ، مرتب الهندام ، نظيفا .

٨ — وعلى الولد أن يعين أباه عندما يعجز ويكفيه ما يحتاجه ويحيى ذكره من بعده .

(ثانياً) منهج الماوردى .

١ — العلوم شريفة ولكل منها فضيلة والاحاطة بجميعها محال والمتعمق فى العلم كالسابح فى البحر ، ليس يرى أرضا ولا يعرف طولا ولا عرضا ، وإذا لم يكن إلى معرفة جميع العلوم سبيل وجب صرف الهمة إلى معرفة أهمها ، العناية بأولاها وأفضلها .

٢ — لكل علم أثر فى النفس . فمن تعلم القرآن عظمت قيمته ، ومن تعلم الفقه ، نبل مقداره ، ومن كتب الحديث قويت حجته ، ومن تعلم الحساب جزل رأيه ، ومن تعلم اللغة رق طبعه .

٣ — لا يمنع كبر السن من التعلم استحياء ، لأن العلم إذا كان فضيلة فرغبة ذوى الأسنان فيه أولى ، والابتداء بالفضيلة فضيلة .

٤ — ينبغى على الإنسان أن يجعل للعلم حظاً فى زمانه فليس كل الزمان زمان اكتساب ولا بد للمكتسب من أوقات راحة .

٥ — ليس الكبير أقل استعداداً للتعلم من الصغير ، والصغير أفرغ قلبا وأقل شغلا وأكثر تواضعا .

٦ — يجب أن يتجنب المتعلم الحفظ دون فهم المعنى حتى لا يروى بغير روية ولا يخبر عن غير خبرة ، على حد قول ابن مسعود « كونوا للعلم رعاة ولا تكونوا له رواة » .

٧ - ينبغى ألا يكتفى العالم بما علم، بل عليه أن يزداد منه وليكن مستقلا القضية منه ليزداد منها ومستكثرا المنقوصة فيه لينتهى عنها، ولا يقنع من العلم بما أدرك، لأن القناعة فيه زهد، والزهد فيه ترك، والترك فيه جهل.

٨ - على العالم أن يرفق بالمتعلمين، ولا يعنفهم ولا يحقرهم ويبذل النصح لهم.

٩ - إن إصلاح الجماعة يكون بصلاح الفرد وفساده بفساده وصلاح الفرد يكون بصلاح الجماعة وفساده بفسادها.

(ثالثاً) منهج الغزالى .

غرض التربية الأولى عنده هو الدين والأخلاق بمعناها الواسع، فكل تربية لا ترمى إلى ترقية الخلق السامى وتقويته ليست جديرة بأن تسمى بهذا الاسم، وظهور شرف العلم — عنده — يكون من قبل العقل، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجرى من العقل مجرى الثمرة من الشجرة، والعلم وحده لا يغنى بدون الأخلاق، والتربية الخلقية هى فى الواقع تربية إجتماعية ويجب الانتظار إلى «الخلق» وكأنه شىء شخصى محض، لا يهم سوى صاحبه، وإنما ينبغى أن ينظر إليه من الناحية التربوية والإجتماعية أكثر من النظر إليه من الجهة الفردية. فقيمة تربية الأخلاق وأهميتها تزداد كلما كانت علاقتها بالمجتمع أكثر، وروابطها أقرب. وإذا كان التعلم لكسب العيش وحده فإنه يضيق الأفق العقلى، ويحرم المرأ الترقى الصحيح، ويجعله إله لكسب المال فالعلم أو المال، أو المهارة فى فن ما إذا كانت مقرونة بفساد فى الخلق وضعف فى النفس لا يكسب صاحبها راحة البال ولا يحمل الناس تقدره فى عمله، وهو يصف الطفل بأنه أمانة عند والديه، وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ساذجة. وعلى ولى أمر الطفل أن يقوم بارشاده بأمانة وإخلاص، وهو يوجب مراعاة شعور الطفل، فيقول: إن الطفل المستحى لا ينبغى أن يهمل، بل يستعان على تأديبه بحيائه وألا يؤخذ الطفل بأول هفاة، بل يتغافل عنه ولا يهتك ستره، ولا سيما إذا ستره الصبى واجتهد فى إخفائه وعلى المربى أن ينظر فى مرض المريض وفى حال سنه ومزاجه وما تحتمله نفسه من الرياضة ويبنى على ذلك رياضته.

ويقوم منهج الغزالي في التربية على قواعد تسعة :

١ — تجنب مهلكات الأخلاق : الكبر والعجب والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحب الحياة وإضمار الخبائث والقذف والموبقات .

٢ — الشفقة والرأفة على المتعلمين .

٣ — أن لا يطلب على إفادة العلم أجراً ولا يقصد به جزاءاً ولا شكوراً .

٤ — أن لا يدع من نصح المتعلم شيئاً ، وذلك بأن يمنعه من التصدى لرتبة قبل استحقاقها أو التشاغل بعلم خفي قبل الفراغ من الجلي ، مع التنبيه على الغرض في درس العلوم .

٥ — أن يزجر المتعلم من سوء الأخلاق بطريقة التعريض ما أمكن ولا يصرح ، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف ويهيج الحرص على الاصرار .

٦ — إن المتكفل ببعض العلوم لا ينبغي أن يقبح في نفس المتعلم العلوم الأخرى ، وعلى المتكفل بعلم واحد أن يوسع على المتعلم طريق التعلم من غيره . وأن يراعى التدريج في ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة .

٧ — أن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ، اقتداء في ذلك بالنبي « نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم » .

وقوله : ما من أحد يحدث قوماً بحديث لا يبلغه عقولهم إلا كان فتنة على بعضهم .

٨ — ان المتعلم القاصر ينبغى أن يلقى إليه الجلي اللائق .

٩ — أن يكون المعلم عاملا بعلمه فلا يكذب قوله فعله ، لأن العلم يدرك بالبصائر والعمل ، فإذا خالف العمل العلم منع الرشد « التلخيص عن الدكتورة عليه الكيلاني »

• • •

ويرسم الغزالي « آداب المتعلم » في عشر قواعد :

١ — طهارة النفس عن رذائل الأخلاق ومذموم الأوصاف (النظافة ظاهراً وباطناً)

وأهم الصفات الرديئة التي يجب الإمتناع عنها هي: الغضب، الشهوة، الحقد، الحسد، الكبر، العجب.

٢ — أن لا يتكبر على العلم ولا يتآمر على المعلم بل يلقي إليه زمام أمره بالكلية، في كل تفصيل ويذعن لنصيحته ويتواضع لمساعدته، ويطلب الثواب والشرف بخدمته، فلا ينال العلم إلا بالتواضع وإلقاء السمع.

٣ — الاصغاء والإدراك والاطلاع، وينبغي على المتعلم أن يتقن أولا الطريقة الحميدة المرضية عند أستاذه.

٤ — على الطالب أن لا يدع فناً من العلوم المحمودة ولا نوعاً من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصده وغايته، طالباً التبحر، لأن العلوم متفاوتة وبعضها مرتبط ببعض.

٥ — على المتعلم أن لا يخوض في فن من فنون العلم دفعة واحدة، بل يراعي الترتيب ويبتدئ بالأهم فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم غالبا، فالحزم أن يأخذ من كل شيء أحسنه، ويصرف جمام قوته في الميسور من علمه إلى استكمال العلم الذي هو أشرف العلوم.

٦ — أن لا يخوض المعلم في فن حتى يستوفي الفن الذي قبله فإن العلوم مرتبة ترتيباً ضرورياً وبعضها طريق إلى بعض.

٧ — على المتعلم أن يعرف السبب الذي يدرك أشرف العلوم وأن ذلك يراد به شيئان: أحدهما: شرف الثمرة والثاني وثاقة الدليل وقوته.

٨ — أن يكون قصد المتعلم في تحليه باطنه وتجميله بالفضيلة.

٩ — أن يعلم المتعلم نسبة العلوم إلى المقصد، كيما يؤثر الرفيع القريب من البعيد، والأهم على غيره.

١٠ — على المعلم أن يتجنب كل ما يثير الشك في نفوس الضعفاء، وحض الأرشد على الاقتصار مع العامة على المتداول المعروف.

(رابعاً) منهج العبدري:

على المربي أن يأخذ الطفل بالرفق ما أمكن وأن لا يسمح للتلاميذ أن يحضروا غداءهم

معهم إلى المكتب ، وأن يحملوا نقود لشراء ما يرغبون من الطعام حتى لا يألم الطفل الفقير الذى لا عكنه مجاراة الموسرين فى مظاهر يسرهم ، ويجب أن يرجع الأطفال أجمعون إلى منازلهم للغداء ، ثم يلعب الأطفال لعباً جيلا بعد انصرافهم من المكتب حتى تذهب عنهم آثار التعب والملل وحتى يستأنفوا دروسهم بشوق واهتمام .

(خامساً) منهج ابن خلدون :

إن الشدة على المتعلمين مضرة بهم ولا سيما فى أصاغر الولد ، ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين والخدم سطا به القهر وضيق على النفس فى انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمل على الخبث والكذب وفسدت معانى الإنسانية فيه .

(سادساً) منهج القابسى :

(١) إن تعليم الصغار ضرورى وواجب . والوالد مكلف بتعليم ابنه القرآن والصلاة فإذا لم يتيسر للوالد أن يعلم أبناءه بنفسه ، فعليه أن يرسلهم إلى الكتاب لتلقى العلم بالأجر فإذا لم يكن قادراً على نفقة تعليم ولده فأقرباؤه مكلفون بذلك ،فإذا عجز أهله عن نفقة التعليم يعلم احتساباً أو من بيت المال ويتصح المعلم بأن لا يكون عبوساً دائماً ويقول : ان بقاءه عبوساً أبداً هو من الفظاظة الممقوتة وبعد قليل يستأنس الصبيان بعبوسه بها فيجرءون عليه . ولكن إذا استعمله عند استاتهم الأدب صارت لهم دلالة على وقوع الأدب بها ، فلم يأنسوا إليها فيكون منها إذا أستعملت أدبهم فى بعض الأحايين دون الضرب ، وفى بعض الأحايين يوقع الضرب معها بقدر الجزاء الواجب فى ذلك الجرم ، ولكن ينبغى أن لا ينبسط إليهم تبسط الاستئناس من غير تقبض موحش فى كل الأحايين ، ولا يضاحك أحداً منهم على حال ، ولا يتبسم فى وجهه وإن أرضاه وأرجاه على ما يجب ، وإن استأهل الضرب فاعلم أن الضرب من واحدة إلى ثلاث ويتجنب أن يضرب رأس الصبى أو وجهه ،

(٢) مفهوم التربية اصطلاحا هو تنمية الكائن الحى حتى يستكمل جميع خصائصه وذلك بتهيئة العوامل الضرورية لنموه . والتربية إصطلاحا علم غايته النهوض بالإنسان إلى مرتبة تمكنه من الكمال من حيث سلامة جسمه وتفتق عقله واتساع تجاربه وسماحة خلقه .

تعريف التربية

والتربية فى مفهوم الفكر الإسلامى : تهذيب الشخصية وتزويد قواها الفكرية والبدنية بكل ما يصلحها بهدف بناء قوة البدن وقوة الروح . والحرص على سلامة الجسد وسلامة العقل . وتقوم على : الاعتماد على النفس . حرية الإرادة . الجرأة الأدبية ، الصراحة ، الصدق الاستقامة فى الرأى والعمل ، حب العمل ، الصراحة ، المواجهة .

وقد جمعت التربية الإسلامية بين تأديب النفس وتصفية الروح وتثقيف العقل وتقوية الجسم وهى تربية دينية خلقية عقلية جسمية جامعة دون أن تضحى بأى منهما على حساب الآخر ، وهى تختلف عن التربية الفارسية والإغريقية والمسيحية القديمة وعن التربية الغربية الحديثة ، ولكل تربية روح فلسفتها المستمدة من قيمها الأساسية — وسمة التربية الاسلامية : التكامل والوسطية والحركة وهى تطبع الشخصية بطابع خاص فى العقيدة والأخلاق والنظرة إلى الحياة .

ولم تكن التربية فى مفهوم الفكر الإسلامى يوما تهدف إلى إعداد الفرد للحياة الآخرة وحدها وهى لا تهدف لإعداده للحياة الدنيا وحدها ، وإنما حرصت دائما — وفق قيمها الأساسية — إلى إعداده للجمع بينهما . فهو يعمل فى قوة وحيوية وينشىء ويبنى دون أن يفقد إيمانه بالخلق وبالجزاء . والإيمان بالله هو حجر الزاوية فى التربية الإسلامية ومن أبرز عناصره : التمييز بين الحلال والحرام ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والبر لأهله ومساعدة الضعفاء . وكما أن الوضوء طهارة الأعضاء وإيتاء الزكاة طهارة المال والصوم طهارة البدن ، فإن خلوص النية هو طهارة النفس .

وبالجملة فإن التربية فى الإسلام تتمثل فى تهذيب الشخصية وتزويد قواها الفكرية والبدنية بكل ما يجعلها صالحة للعلم والعمل ، وهى جماع قوة البدن وقوة الروح .

وتقوم التربية الخلقية على أساس الاعتماد على النفس والكرامة وحسن الظن بالناس وحرية الإرادة والجرأة الأدبية والصراحة والصدق والاستقامة فى الرأى والعمل .

وقد وجدت التربية الإسلامية من المفكرين العربيين المنصفين تقديراً وعرفاناً :

يقول دكتور بيارد دودج فى كتابه « التربيـــة الاسلامية فى العصور المتوسطة .

Muslim Education in Medieral Times

إن التربية الخلقية والعقلية جذورا عميقة فى الحضارة الإسلامية . وكل تربية قومية حديثة ينبغى أن تستوحى الفضائل التى جاء على ذكرها مؤلفو العرب فى مؤلفاتهم التى تعنى بأمور العلم والتعليم . أمثال : الغزالى « أيها الولد » وطاش كبرى زاده فى « مفتاح السعادة » والغزى فى (الدر النضيد) وابن جماعة فى (تذكرة السامع) والعلموى فى (المعيد فى أدب المفيد والمستفيد) وابن عربى فى (آداب المريدين) والقابسى فى (أحوال المتعلمين وأحكام المتعلمين) والزرنوجى فى (تعليم المتعلم طرق التعلم) وابن مسكويه فى (تهذيب الأخلاق) وكان للعرب مناهج فى البحث والدروس

* * *

والتربية الإسلامية تؤكد ثلاث حقائق جوهرية يحسن بنا أن نأخذها بعين الاعتبار فى كل تخطيط تربوى .

١ ــ (الأولى) : أن التربية تفاعل بين شخصية المعلم والطالب وتجارب من نفسين وعقلين فى جو من الحرية والاحترام المتبادل . (والتوكيد على الصلة الشخصية فيها كان أبرز من المنهج) وكل تربية لا تقوم على أساس التفاعل الشخصى تكون أقرب إلى التلقين منها إلى تربية العقل والنفس .

٢ ــ (الثانية): إن التربية الإسلامية تهدف إلى نشدان الحقيقة والخير لذاتهما ، وعندما نستعرض سير علماء المسلمين الذين انقطعوا إلى العلم نعجب بالتصوف العلمى والجلد الذين كانا يتجليان فى العالم المسلم ، فلا غرض مادى ولا هوى سياسى ولا سعى لشهرة زائلة بل وقف العقل والنفس للوصول إلى الحقائق والسعى إليها ، قد تختلف الناس حول الحقيقة ولكن الأمر المهم هنا هو السبل التى ينبغى أن يسلكها المرء فى نشدانه الحقيقة .

(الثالثة) : التربية الإسلامية تعنى بالأخلاق والفضائل . وقد أدرك المربون بالبداهة أن تدريب العقل واستيعاب الحقائق هما جزء من عملية تدريب الطالب ولكن الغاية

القصوى هي تهذيب النفس وتقويم الأخلاق وقدوتهم في ذلك المثل الشريف « إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق » .

التربية — الثقافة — التعليم

ويحق لنا هنا أن نوضح الفوارق بين المصطلحات حيث ترتبط كلمات التربية والتعليم والثقافة والمعرفة ولكل منها مفهوم محدد .

× فالتربية هي إعداد الطفل في جو يساعد على ظهور مواهبه وشخصيته الذاتية وطابعه الخاص مرتبطا بالأخلاق والمثل الأعلى والرغبة في أداء دور لأمته ومجتمعه ، وقد استعمل ابن سينا كلمة « التأديب » للدلالة على التربية — وموضوع التربية ألصق بباب النفس من التعليم . وقد عنى منهج التربية الإسلامي على الاستعانة بميول الطفل واستعداداته الفطرية ، وإشباع غريزة السيطرة منه ، وجمع الطلبة مما يخلق روح التنافس الكريم والرغبة في التبذير .

× أما الثقافة فهي كل ما يمثل روح الأمة وضميرها من فنون وآداب وهي ترتبط بالقيم الأساسية المستمدة من الاديان والعقائد - وفي الثقافة العربية يمكن القول أنها تعتمد أساسا على مصادر الفكر الاسلامي ومفاهيم وأخلاق شمائل العرب التي تبلورت مع مفاهيم الاسلام — والثقافة بهذا المفهوم تختلف عن « المعرفة » التي تتمثل في العلوم والدراسات العلمية المفتوحه لكل الأمم والتي هي حق شائع للبشرية كلها .

× التعليم هو نقل المعلومات من الأستاذ إلى التلميذ . ويرى ابن خلدون أن التعليم صناعة قوامها إثبات ملكة العلم في نفوس المعلمين لأجل المتعلمين على حفظ فروع العلم .

حركة التربية وتطورها

وقد شارك عدد كبير من أعلام الفكر العربي الإسلامي في تطوير الفكر التربوي مستمدين خطوط منهجه الاسلامي من القرآن الكريم وتطبيق رسول الله . اشترك في رسم هذا المنهج : ابن سينا ، العبدري ، الغزالي ، القابسي ، الزرنوجي ، وابن سحنون ، ابن خلدون ، وابن جماعة ، والعلموي ، وابن عربي ، وابن مسكوية .

وقد ارتبطت التربية الاسلامية دوما بالدين والأخلاق ، واستهدفت بناء الفرد على قطبين : بناءة استقلالية ، وبناءة المجتمع . وقد ارتبط الرجل بالمرأة فى منهج التربية ومنهج التعليم جميعا .

واستهدف مفهوم التربية فى الفكر الإسلامى بناء مجتمع سليم متعاطف متوازن ، ببناء أفراده وقد أقامت مفهوم التربية والتعليم على أساس متكامل ، وجعل البيت والقدوة أساس وطيد لبناء الشخصية ، وأعطت التربية مزيدا من الأهمية فى بناء عقل وثقافة ربطت الخلق بالعلم وجعلت السلوك الشخصى الكريم فى الدرجة الأولى من العلم والثقافة، وأعلت شأن الخلق كوسيلة لخلق العالم والمثقف الايجابى ، واعتبرت التعليم من غير تربية أخلاقية ليس كثير النفع ، ولم يكن الهدف الدينى عند المسلمين هو وحده أساس التربية أو التعليم فالفكر الاسلامى فى مفهومه المتكامل يجعل الدين هدفا حيا يتكامل مع المجتمع والاقتصاد والقانون والسياسة ولا ينعزل عنها .

ومن هنا فإن كل ما يردده المؤرخون من أن التربية الاسلامية قامت على أساس الغرض الدينى أو لخدمة الدين أو أن الهدف الدينى كان هو المسيطر[1] ، كل هذا يدل على عجز عن فهم شمول الفكر الاسلامى وتكامله ، والثقافة الدينية عبارة غامضة ، والواقع أن الثقافة الاسلامية ثقافة جامعة والدين جزء منها لا ينفصل عنها ولم تكن الثقافة الاسلامية « دينية » بالمعنى اللاهوتى الصرف وإنما كان قوامها القرآن الذى يمثل جميع متطلبات الفكر والثقافة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية .

وقد رسم القرآن أساس التربية الاسلامية :

« وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » وقول رسول الله : أشد الناس عقابا يوم القيامة عالم لم ينفعه الله بعلمه وعن أبى حنيفة : ما العلم إلا للعمل به .

ومن ميزة التربية الاسلامية أنها تربية عملية قادرة على التطور مع مختلف العصور والبيئات ومع حاجات الفرد ومطالب المجتمع فإن سينا يوصى بتعلم الاولاد مهنة معينة

---

(١) خليل طوطح : التربية عند العرب .

تعيينه على المستقبل بعد أن يتم قراءته والضرورى من اللغة وأوصى بأن تتناسب المهنة التى يعملها الولد مع قابلياته الخاصة ، هذا بالاضافة إلى أن التركيز على الجانب الدينى والأخلاقى فى التربية الاسلامية لم يؤد مطلقا إلى اهمال النواحى الأخرى بل أعطاها قوة وحيوية . وبذلك جمعت التربية الإسلامية بين العلم والخلق وقد نصح الفارابى الطالب الذى يعتزم دراسة الفلسفة أن يبدأ بتهذيب ميوله الفردية حتى يمكنه أن يوجه كل عناية وكانت حراز الفضيلة تربية الفتاة تسير فى نفس الخط على تربية الولد : وكانت هناك مدارس كثيرة لتأديب الجوارى وتثقيفهن . وساهمت المرأة مساهمة فعالة ، فقد اشتركت فى علم الحديث وروايته وقد برزت فى مجال الفقه والإفتاء وحضور الحلقات العامة والإشتراك فى التدريس والتأليف وإجازة العلماء ثم فى نظم الشعر وإنشاء المدارس والمعاهد وروى ابن جبير اشتراك بعضهن فى حضور الدروس ، وخصهن ابن حجر العسقلانى فى كتابه الإصابة بمجلد خاص كذلك مثل كتاب الدرر الكامنة وقد ذخرت كتب الطبقات والتراجم فى مختلف العصور بأسماء السيدات المثقفات .

وقد مضت النهضة التربوية والتعليمية تشق طريقها فى قوة وقامت إلى جانب المسجد دور العلم ، وشجعت حركة التأليف والترجمة وقامت المكتبات الخاصة والعامة وتكونت فى هذه المعاهد : الأنظمة الإجتماعية ، والمذاهب الروحية وفى المكاتب والكتاتيب يتولى المعلمون التدريس احتسابا لا كسبا وتبرعا لا صناعة . وفى أمهات المدن قامت دور الحكمة وخزائن الحكمة فى أمهات المدن ، وقد عمل المربون والمعلمون من أجل العلم لا من أجل الكسب ، ومن ثم أصبح العلم من الكماليات فى التعامل الإجتماعى ، فأصبح العالم مثلا كفؤا لأن يتزوج من ابنة الخليفة ولو كان من أقل الناس نسبا .

وعرف المعلمون والمثقفون الرحلة فى طلب العلم ، وقل من الأعلام من لم يقطع المسافات ويتحرك بين الأقطار باحثا عن الكتب ، والأسانيد ، محققا هذا النص أو ذاك ، رغم صعوبة السفر ، وقل أن يسجل التاريخ مثل هذه الصورة لأمة من الأمم فضلا عن تنقل العلماء من المشرق إلى المغرب ومن المغرب إلى المشرق وما أن يهبط أحدهم دمشق أو بغداد أو القاهرة ، حتى يلتقى به طلاب العلم ويعتصرون ما لديه من علم وثقافة ، وربما رحل بعضهم فى ركابه من الشام إلى العراق أو إلى خراسان آلاف الأميال .

وتوسع المسلمون فى خزائن العلم والكتب وكانت لهم خزائن ذات شهرة دائمة ، ومن أبرزها خزائن العباسيين فى بغداد والفاطميين فى مصر والأمويين فى الأندلس وقد أمن المسلمون موارد عيش المنقطعين لطلب العلم . وفى عصر السلاجقة وخلفائهم فى بغداد ودمشق والقاهرة إتسع نظام المدارس بأنواعها المختلفة وأنشئت المدارس الجامعة : كالمستنصرية والنظامية والأزهر ووضعت الأنظمة الدقيقة الكافلة لعيش طلاب العلم . وكانت هذه المدارس وخاصة النظامية والمستنصرية وفروعها فى إيران والعراق تدرس الطب والرياضة والصيدلة والفقة . وكان الطب والصيدلة من العلوم الهامة التى عنى بها المسلمون وعلى أساسها أقاموا البيمارستانات وقامت دور القرآن ودور الحديث ودور الفقه على المذاهب الأربعة ومدارس النحو .

بين مفهوم الفكر الاسلامى والفكر الغربى

أبرز الخلافات بين مفهوم الفكر الإسلامى والفكر الغربى فى مجال التربية :

هو فصل الغربيين التربية عن الأخلاق فصلا كاملا أو جزئيا بالإضافة إلى الفصل القائم فى الفكر الغربى بين الأخلاق والدين .

والمعروف أن الغرب قد حمل فى القرنين ١٨ و ١٩ على الدين ، وطالب مفكروه بوضع العقل ثم العلم موضع الدين ، وأرجع الفلاسفة هذه الدعوة إلى جمود التعاليم الدينية وعجزها عن مسايرة المدنية وأحوال الحياة . ولذلك قالوا : أن الدين مسألة خاصة بالفرد . يقول الدكتور محمد البهى (١) : وتلك عبارة مهذبة فى إنكار المسيحية (الغربية) ولو أن المسيحية كان فيها مبدأ الاجتهاد الذى هو قوام الفقه الإسلامى ، ومبدأ الملاءمة المتجددة مع أحداث الحياة ، وخطوات المدنية ، لما وجدنا لمفكرى الغرب تحاملا على المسيحية من ناحية الجمود والوقوف ، بل ربما كان وقوفهم على (الاجتهاد) فى الإسلام هو الذى أوحى إليهم بالاعتراض على المسيحية فى هذا الجانب » .

وقد اتصلت أسباب الحملة على المسيحية فى الغرب بصكوك الغفران وسلطة الكنيسة فى الحظر والإباحة » وفى مجالات البحث والتفكير وفى الرقابة على شعوب المسيحية فى تدينها

---

(١) عن الدكتور محمد البهى بتصرف .

وتوجيهها وحروبها وسلمها وربما كان لمرفتهم بالإسلام فى بلاد البلقان شرقا أو فى أسبانيا غربا أو عن طريق الحروب الصليبية ، وما قام عليه من عدم احتكار الدين ، وفى المسئولية الفردية فى العمل ومن أن أساس المعاملات هو الحِل (الحلال) ولا يحظر أمر ما من التعامل إلا إذا وضح ضرره ، وغير ذلك من القواعد والأصول العامة فيه ، ربما كان لهذا أثر فى الحملة باسم الفكر لدى الغربيين على المسيحية كدين ، ومن الشواهد الدالة على ذلك ضيق صدر الكنيسة بالإسلام وبالمسلمين وبحملاتها الغيبية على صور مختلفة على الإسلام والمسلمين » .

ومن هنا كانت وجهة نظر أربعة من الفلاسفة تجرى فى مجال فصل التربية والتعليم عن الدين والأخلاق أما فيرباخ الألمانى فيرى أن سعادة الإنسان وليس رضاء الله هى الهدف والباعث لكل سعى انسانى . ومثاله فى هذه السعادة هو المثل الإغريقى فى تنمية الإنسان عقليا وبدنيا بدون عوائق من عقيدة وعادات — وعقيدة الاغريق هى الوثنية وليست المسيحية وقد أنكر فرباخ وجود الله والمعرفة الغيبية وذكر أن الشيء الحقيقى هو تلك الكائنات المحسوسة المفرقة ، أما الكلى العام ، أما العقلى فهو من صنع خيال الفرد . أما هربرت سنبسر فقد تصور أن المسيحية من صنع الكنيسة ، والمعرفة عنده تقوم على شرح الظواهر فى الوجود العينى ، أما المجهول المطلق فلا يمكن أن يعرف لأنه غير محس وغير قائم فى الوجود العينى — أما جون ديوى ، فيرى أن الدين وفلسفة مابعد الطبيعة ليست إلا إنتاجا للخيال يقع تحت الظروف السيئة فى الحياة ، فالإنسان عنده — لا يتصور الله ولا يذكره إلا فى حالات الضعف أو العجز أو اليأس ، والدين عنده لا يصلح مقوما من مقومات المدنية الخاصة بالشعب التى يجب أن تراعى فى التربية السليمة .

وقد واجهت نظرية ديوى فى التربية معاضة ونقداً فى بيئتها الأساسية[1] ،

° °

---

(١) راجع كتابنا : معالم الفكر العربى المعاصر .

هذه هى مفاهيم الفكر الغربى بالنسبة للدين والاخلاق والتربيه التى القت ظلها على مفاهيم الفكر الإسلامى وقد زادها ما يتصل بها من فلسفات فرويد وماركس ودوركايم وسارتر . فه رويد فى كتابة « مستقبل الدين » يرى أن التعاليم الدينية كلها عبارة عن أوهام وخيالات ولا يمكن التدليل على صحتها بحال ، وبعضها غير ظاهر الصدق ، وبعضها الآخر مناقض تماما لما ندركه من هذا العالم عن طريق التجارب ، والتعاليم الدينية ليست بقادرة ولا مختصة كذلك برفع النقاب عن « لغز » هذا العالم . والحق أن الحملة على « الدين » إنما تمثل تحديا معينا واجه ماركس وفرويد كما واجه من قبل سبنسر وفرباخ ، وهى لا تقصد « الدين » — أى دين — ولكنها تواجه موقفا معينا يتصل بالمسيحية الغربية التى صاغها « بولس » ونفوذ الكنيسة المتصل بها . ولو أتيح لهؤلاء فهم الإسلام فى موقفه الحى والمتقبل للحضارة وحرية الفكر والعلم والتطور ، لكانت حملتهم على الدين محددة ، وليست تنسحب على أى دين ولا على الإسلام بالذات ، وليس عجيباً أن يكون قوام الدين فى الفكر الغربى منفصلا مع الدين والأخلاق ، بل أن ذلك طبيعياً ومتمشياً مع القيم التى دخلت على الفكر الغربى بانسلاخه من المسيحية وسيطرة النزعة الأساسية والخطيرة التى حكمت تطوره وهى « شجب الدين وإعلاء العلم وحده » ولذلك فإن قواعد فلسفة الدين فى الفكر الغربى قوامها نظرة الانفصال بين الدين والثقافة وهذه النظرة لا تنطبق على الإسلام ، بحسبانه ليس دنيا فحسب ولكن دين وفكر ومجتمع .

وقد أكد علماء الدين أن العلاقة المباشرة بين القيم الأساسية للمجتمعات والأمم وبين التربية تجعل من الخطأ الكبير تطبيق منهج أية أمة مهما كان ممتازا فى بيئة أمة أخرى لها قوميتها وثقافتها التى تميزها عن غيرها .

ولما كانت التربية تجسيد كل ماتعتز به الأمة من قيم مؤمنة وإنسانية، أصبح من الطبيعى أن تتجسد فى التربية روح الأمة . والفصل بين التربية والدين إذا صلح كمنهج فى الغرب فإنه لا يصلح فى بيئة الفكر العربى الإسلامى الذى يجعل من الدين والأخلاق مقومات أساسية وقد هاجم كثير من الباحثين استسلامنا لمفاهيم الفكر الغربى فى مجال التربية ، يقول الدكتور

فاخر عاقل[1] : تربيتنا تأخذ من الغربيين مناهجهم وطرقهم وأساليبهم دون أن تلائم بينها وبين منازع الشعب العربي وحاجات المجتمع العربي وهي تستمد من ماضينا وتاريخنا كثيراً من القيم الثانية دون توفيق بينها وبين حاجات العصر ، عندنا مناهج غربية تعلم الأدب والعلوم على النمط الأوربي دون أن توفق بينها وبين العوامل النفسية والاجتماعية الخاصة بالعقل العربي، ليس بينها وبين أهدافنا الاجتماعية والسياسية انسجام تام. أخذنا التعليم الأوربي على علاته وتعصبنا له أكثر من أصحابه ، وأسرفنا في تقليده مثلنا في ذلك مثل الغراب ، فقد مشيته التي كان عليها وصار أقبح الطير مشيا. أسرفنا في التقليد حتى تكلفنا من الأمور ما لا يشاكلنا وليس من طبيعتنا وطورنا ونسينا ما أدبنا إليه به اجدادنا يوما ورثناه عنهم من قيم خلقية ثابتة .

ومن أسوأ العلاقات في نهضتنا الحديثة أن نقلد التربية الأوربية تقليداً أعمى ، وأن نسرف في التقليد حتى نأنف من الإقرار لثقافتنا القومية بحق مجاراة الثقافات العالمية في الابتكار والأصالة ، وحتى ندعي أن لغتنا لا تصلح للتعبير عن جميع ظواهر الحضارة . وهناك اتجاهات تربوية مختلفة أخذناها من الغرب مسيرين لا مخيرين ، كالتربية اللاتينية والتربية الانجلوسكسونية بتأثير الاستعمار الفرنسي والانجليزي ، وتربيتنا (الإسلامية) كانت لاشك أكثر أصالة ، لأنها قامت على مبدأ المساواة بين الجميع خلافاً لما كانت عليه التربية اليونانية والفارسية ، فكان غرضها « دينا ودنيويا » و « روحيا ونفسيا » و « فرديا واجتماعيا » ولم يكن هناك فرق بين دائرة الدين ودائرة الدنيا ، بل كانت هناك دائرة واحدة للحياة هي مزيج منهما معا — من أشقى نفسه في الدنيا فقد أسعدها في الآخرة ، وقد نشأ عن ذلك تربية ديمقراطية تؤمن بالروح وتؤمن بالمساواة وتجمع بين مصالح الدنيا ومصالح الآخرة ، فإذا قارنت بينها وبين التربية اليونانية والرومانية من جهة ، وبينها وبين التربية المسيحية من جهة أخرى ، وجدتها مطبوعة بطابع

---

(١) حلقة دراسة التربية في العالم العربي بونية ١٩٦١ .

خاص يميزها عنهما ، وهو طابع « إنسانى » بل قل إذا شئت طابع « دينى دنيوى معاً » أساسه الإيمان بالله وطريقة المساواة ، وغايته الخير والسعادة وأهداف التربية تابعة للمثل العليا التى تتصورها الناس ، وهذه المثل العليا تتغير بتغير الزمان والمكان ، والمثل الأعلى الذى يجب أن ننسج على منواله فى تربية أولادنا ليس فرنسيا ولا انجلترا ولا أمريكا ، إنما هو مثل أعلى عربى ينبع من صميم حياتنا ويتصل بماضينا وحاضرنا ومستقبلنا ، ومعنى هذا أن صورة التربية الحديثة لا تكون أصيلة إلا إذا كانت موافقة لفلسفة الأمة العربية ونظرتها إلى الوجود ورأيها فى قيمة الإنسان ، فإذا اقتصرنا فى إخذ الصورة عن غيرنا دون أن نوفق بينها وبين فلسفتنا لم نبلغ غايتنا ، ومن هنا فإن اقتباسنا لمناهج العلوم من الغربيين اقتباساً مجرداً دون الملاءمة بينها وبين بيئتنا المحلية وحاجاتنا النفسية والاجتماعية لا يحقق غاية التربية .

وقد كشف عن الآثار المترتبة عن استعارة مناهج التربية من الغرب دون الاعتماد على مصادرنا الأصيلة أحمد سيكوتورى : حيث يقول : « لقد قدم لنا الاستعمار من العلم والثقافة القدر الذى يرى أنه يخلق منا آلات ترتبط مصالحها بمصلحة الاستعمار ، لقد أراد المستعمرون للمثقفين الافريقيين أن يفكروا بديكارت وبرجسون ولم يسمح لهم بالتفكير فى قيمهم وثقافتهم وتراثهم » ونفس هذا المعنى يردده العلامة همايون كبير فى كتابة التراث الهندى : أن التأثير الإنجليزى فى أزيائنا وعاداتنا وتقاليدنا الاجتماعية كان تأثيراً ضئيلا ، ولكن التغيير الذى حدث فى تكويننا الفكرى والروحى كان بعيد الأثر ، أننا ننظر إلى الغرب بمنظار انجليزى وإلى الآداب الشرقية بمنظار غربى » .

والواقع أن التربية الإسلامية تختلف عن التربية الغربية المعاصرة كما اختلفت عن التربية الفارسية والإغريقية والمسيحية القديمة ، بطابعها القائم على التكامل والوسطية والحركة ، فقد جمعت بين تأديب النفس وتصفية الروح وتثقيف العقل وتقوية الجسم فهى تربية : « دينية خلقية علمية حسية » جامعة ، دون تضحية بأى نوع منها على حساب الآخر . ومن أبراز مفاهيمها ومبادئها :

(١) الحرية فى التربية (٢) التطور (٣) تكافؤ الفرص

وهى فى هذا تمثل مفهوما تقدميا واضحا . وليس مفهوم التقدمية مفهوما سطحيا كما

يحاول أن يصوره بعض الشعوبيين ودعاة التغريب من حرص على نشر الحضارة الغربية والفكر الإسلامى والثقافة العربية،وخروج على مفاهيم الأخلاق والتقاليد أو التهجم على كل ما هو دينى الأصل، وإنما التقدمية من التقدم فى مختلف ميادين : الخلق والاجتماع والاقتصاد والتعليم — وتقدمية التربية العربية الإسلامية هى فى : الايمان بالمثل الأعلى، والله هو المثل الأعلى والإيمان بالإنسان ، والإنسان أثمن رأس مال ، والإيمان بقدرة الأمة على التقدم ، والإيمان بالعلم (والعلم طريق التقدم) والإيمان بالحرية — والحرية هى الجو الطبيعى للتقدم والايمان بالعمل(١) .

أثر [illegible] الإسلامى فى ميدان التربية

(١) تطبيق مبدأ الديمقراطية والمساواة فى فرص التعليم بطريقة جعلت تحصيل العلوم فى مراحله المختلفة فى متناول جميع الطبقات والأفراد متى توفرت لديهم الرغبة والقدرة على التحصيل ، وقد تشبع النظام الاسلامى بهذه الروح إلى حد إغفال وضع قواعد وشروط لتنقية الأمية وقياس المواهب والاستعدادات .

(٢) نادى بأهمية الإخاء والمساواة ليس فقط بين أبناء الوطن الواحد بل بين جميع المسلمين فى مختلف البقاع وساهم فى تقدم الفكر الإنسانى وفى تدعيم المثل العليا فى الدين والأخلاق وفى تنمية المبادىء الإنسانية والنظم الديمقراطية .

(٣) ما أوجده المسلمون من منشئات ومعاهد لتفسير التعليم وما أغدق فيه عليه من خيرات وأوقاف لا نجد له نظيرا فى تاريخ الأمم القديمة والمعاصرة للاسلام ، وقد مكنت تلك الروح الديمقراطية كثيراً من الطلاب المعدمين من الظهور والتفوق على أقرانهم كالجاحظ والغزالى ، كما ساعدت على استمتاع النساء ومن بينهم الجوارى بحظ وافر من الثقافة والعرفان، وشملت هذه الروح اليهود والنصارى . وفى هذا المعنى قول درابر « إن المسلمين عدوا علم الرجل فى نظر المجتمع أكثر أهمية من آرائه الدينية » .

---

(١) بتصرف من الدكتور فاخر عاقل .

(٤) استن المسلمون نظام الجامعات الشعبية التى لا تتقيد بمؤهلات خاصة أو شهادات للاستزادة من العلم والتى لا تقيس التحصيل والافادة والتكوين فيها بطريق الامتحانات .

(٥) وضوح النزعة المثالية الواقعية القوية: التى تتردد فى كتب التربية والأخلاق العربية فهناك مثل أعلى تتفق الآراء على إعتباره الهدف الأول للتربية وتتضافر الجهود فى سبيل الوصول إليه . وهناك تقديس للمعرفة والأخلاق الفاضلة ، فالعلم أسمى شىء فى الوجود ، والعلماء فى المكانة التالية للأنبياء . وهم لا يصلحون لحمل رسالة العلم المقدسة إلا بعد تطهير أنفسهم من الرزائل والتحلى بالفضائل والأخلاق .

(٦) طوّر المسلمون طرق التدريس ، وعلى أيديهم نمت طريقة المحاضرة ووضعت لها أصول وخطوات كما بين العبدرى وابن خلدون وهى ترمى فى جملتها إلى الاحاطة بالأراء المختلفة فى الموضوع ، ثم إثبات رأى المدرس الخاص ثم تيسير المناقشة للطلاب .

(٧) اعتبرت المناظرة تراثا هاما للتربية الاسلامية فقد ساعدت على تحرير الفكر وشحذ الذهن وتأريث النشاط الذاتى . وكانت المناظرة واسعة الانتشار فى المعاهد الاسلامية .

(٨) اهتمام المسلمين بتوطيد العلاقات الشخصية بين المدرس والطالب ، فكان الأستاذ على اتصال دائم بالطالب ، وكان للطالب أعظم فرصة للافادة من المدرس خلقيا وعلميا . وكان المسلمون يفضلون دراسة الكتاب على مؤلفه إيمانا بارتشاف العلم من مناهله الأصيلة وتقديرا لقيمة الاتصال الشخصى بالمؤلف نفسه، وقد دعاهم ذلك إلى احتمال مشاق السفر إلى أقصى الجهات للاتصال بالأستاذ المطلوب .

(٩) عدت التربية عملا أشمل وأعمق وأوسع من مجرد تحصيل العلوم ، فقد تضمنت « التمازج العقلى والنفسى بين الأفراد » مما هو شرط ضرورى لتكوين العقل والخلق .

(١٠) نصحوا بتبسيط المادة لتناسب العقول التى لم يتم نضجها ، والبدء بالقريب الملموس قبل الانتقال إلى البعيد المجهول ، وإعطاء قليل من المعلومات المبسطة فى المرة الواحدة ، وضرورة مراعاة الفروق العقلية والميول الفردية بين الأطفال .

(١١) النص على الرفق فى معالجة الأطفال وعلاج زلاتهم بروح العطف والرأفة[1] .

وسائل المسلمين فى التربية الخلقية

(١) الوعظ والتلقين عن طريق بيان الصالح والطالح من الأمور وحفظ محاسن الأشعار والأخبار والنصائح التى تحث على مكارم الأخلاق (تغص المؤلفات الاسلامية بالحكم والمواعظ والوصايا وكثيراً ما يستخدم الشعر لقوة تأثيره فى النفوس) .

(٢) الاستعانة بميول الطفل الفردية واستعداداته الفطرية فى تأديبه ومدحه وتشجيعه أكثر من لومه وتأنيبه .

(٣) الاستعانة بميل الطفل الفطرى إلى الاجتماع بغيره من الأطفال فيرسل للتعليم فى مكان يكون فيه أطفال آخرون

(٤) يرى المسلمون أن الشخصية لا تنمو إلا فى جو اجتماعى فمن طريق الاختلاط يكسب الطفل معرفة وخلقا .

(٥) الاستعانة بتكوين عادات وميول منذ الصغر كالاستيقاظ المبكر والمشى والحركة والركوب .

التربية المرأة

أهم ما يلاحظ خاصا بتعليم الفتاة :

(أولا) شدة الاهتمام بالناحية الخلقية . ومنع تعلم الأشعار المبتذلة .

(ثانيا) الاعتراف بحق المرأة فى التعليم إلى أبعد حد، فوصل عدد من النساء إلى مكانة رفيعة فى العلم فكان منهن الأستاذات اللاتى أخذ عنهم العلم بعض مشهورى الرجال كالشافعى وابن خلكان وابن حيان

---

(١) بتصرف عن إسما فهمى : مبادىء التربية الإسلامية .

(ثالثاً) إسهام المرأة المسلمة فى حياة المجتمع السياسية والعقلية والاجتماعية فانخرطن فى ذلك للعمل ، فشغلن مناصب هامة فى الدولة : الكتابة فى ديوان الخليفة والطب والقضاء والسياسة والتدريس .

حدث هذا عند المسلمين بينما ضن الاغريق على المرأة بحقها فى التعليم وفى المساواة الاجتماعية بالرجل وعدوها جزءاً من المتاع الذى يلهو ويستمتع به .

* * *

ويؤمن الفكر العربى الاسلامى بأن الاقتباس من نظم التربية والتعليم يجب أن لا يرتكز على نظام أمة من الأمم على وجه الانحصار ، بل يجب أن يقوم من خلال دراسات شاملة على استعراض كل النظم القائمة فى البلاد الناهضة . وبالنسبة للعرب والمسلمين ولابد أن تكون هناك أولا قاعدة أساسية من الفكر الاسلامى العربى بقيمه وأسسه .

مراجع فى التربية الإسلامية

الغزالى : أيها الولد ، مفتاح السعادة ، إحياء علوم الدين .

الغزى : الدر النضيد .

ابن جماعة : تذكرة السامع

العلموى : المعيد فى أدب المفيد والمستفيد .

ابن عربى : آداب المريدين .

القابسى القيروانى : المفصلة لأحوال المعلمين وأحكام المتعلمين .

الزرنوجى : تعليم المتعلم طرق التعلم

ابن مسكويه : تهذيب الأخلاق .

صدرى : كتاب المدخل .

ابن سينا : كتاب السياسة .

ابن خلدون : المقدمة .

ابن النديم الحلى : الدرارى فى الذرارى

النمرى القرطبى : جامع بيان العلم وفضله.

الجاحظ : البيان والتبيين .

محمد بن زيد : أحكام المعلمين والمتعلمين .

(١١)

الأخـــلاق

« الأخلاق » فى مفهوم الفكر العربى الاسلامى : قاسم مشترك على المجتمع والأدب والدين والقانون والاقتصاد والاجتماع لا سبيل إلى عزله عن هذه المقومات وقد ربط الفكر الاسلامى أساسا بين الأخلاق والسياسة والأخلاق والمجتمع .

ويرى الباحثون أن مفهوم الفكر الإسلامى للأخلاق يوفق أساساً بين الاعتقاد بالله وبخلود النفس والجزاء فى الدار الآخرة، وتتمثل أبعاد الأخلاق فى الاسلام فى بعدين هامين: نفسى واجتماعى (الأول) يعنى بالفرد فى نفسه وعباداته وصلته بالله ، والثانى مع مجتمعه ومعاملاته مع الناس ، وذلك وفق مفهوم الإسلام فى تكامله ووسطيته .

وقد كانت الأخلاق قبل الإسلام توصى بكبح الغرائز وكان الزهد موجوداً قبل المسيحية عند الرواقيين والبوذيين ، والزهد الكنسى كانت له صفة الرهبنة، وكان يأمر بقمع الغرائز والشهوات . فلما جاء الإسلام أعطى مفهوماً جديداً هو ضبط ، الغرائز وتركيزها وترويضها وتصميدها والسمو بها ، وفكرة تصميد الغرائز بالطراز الحديث مستفادة أولا من القرآن الكريم : « ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها[1] » .

---

(١) صلاح الدين السلجوقى — بتصرف .

٢ — والمسيحية توحي بنجاة الفرد . والكنيسة المسيحية تحذو حذو (أرسطو) في دعم فردية الفرد ، ولكن الفكر الإسلامي يؤكد التوازن والتكامل والوسطية بين الفضائل الفردية والجماعية ويحاول القضاء على الرذائل الفردية والجماعية ، وحين تقول الكنيسة «ما لله لله وما لقيصر لقيصر» يقول الفكر الإسلامي «ان ما لقيصر هو لله أيضاً» .

وقد أعلن رسول الله أنه جاء ليتمم مكارم الأخلاق ، وفي هذا معنى تعميمها على الفرد وعلى المجتمع حاكما ومحكوماً ، وأن يقوم على التوازن والتكامل بين الفردية والجماعية . فيكون الإنسان على حد تعبير العلامة صلاح الدين السلجوقي : «فردياً في الفكر واجتماعياً في العمل — فردياً في حق الكسب في العمل واجتماعياً في دفع الزكاة والصدقات — وفردياً في النوافل واجتماعياً في الفرائض ، وفردياً في المحراب وجماعياً في المنبر» .

٣ — وفي مفهوم الفكر الإسلامي يتميز الفرق بين التقوى والرهبنة . فالتقوى مشاركة في العمل مع يقظة ضمير تحول دون الرذيلة (اجتناب الحرام) أما الرهبنة فهي اعتزال كامل للمجتمع . والفكر الإسلامي لا يؤمن بالانفصال عن المجتمع ، ولا بالعزلة عنه ، وينهى عن التقشف والرهبنة نهياً تاماً .

والحرية في مفهوم الفكر الإسلامي : ليست الانطلاق وراء الشهوات فتلك عبودية ذليلة ، وحرية كل إنسان تنتهي عند ما تصبح اعتداءاً على حرية الآخرين . وضوابط التصرفات التي يقرها الإسلام تضمن كرامة الجماعة وتنظم حرية الأفراد ، وتعلي حرية المجتمع على حرية الفرد، وهي تصطنع الحكمة في منع المريض الذي يضره الطعام ، وتتمثل في أن الإنسان لا يعيش وحده وإنما يعيش كجزء من المجتمع .

٤ — وليست الأخلاق في مفهوم الفكر الإسلامي «مثالية» بل « واقعية عملية» تستمد قيمها من صميم واقع الإنسان بحسبانه أحد أفراد المجتمع ، وهي تظهر في مستويين : فردي واجتماعي . وهي تؤكد حرية الإنسان وإرادته في الاختيار وتحمل المسئولية ، فالفرد مسئول عن عمله ، واع لشخصيته ، محقق النفع العام للمجتمع بأسره .

والأخلاق بهذا المفهوم الإسلامي تعد حجر الزاوية في بناء النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والديني للدولة ، وتتحقق إيجابية هذه الأخلاق إذا تكامل مفهوم

الإسلام فى مختلف المجالات : عدالة وحرية وتوحيداً ومساواة وأخوة ، وإذا كان القانون هو منظم الأعمال المادية فالأخلاق منظمة للأعمال غير المادية .

وقد أقر القرآن أساساً مفهوم الأخلاق فى جانبين متكاملين : المعرفة والسلوك — فالمعرفة هى الناحية النظرية وقد أورد القرآن منها ٧٦٣ آية . والسلوك هو الناحية العملية وقد أورد فيها ٧٤١ آية ، وجملة الآيات التى رسمت منهج الأخلاق فى القرآن ١٥٠٤ آية ، وتمثل ما يقرب من ربع آيات القرآن .

٥ — محاولة الفكر العربى الإسلامى تهدف إلى رسم منهج أخلاق مستمد من القرآن قوامه الارتباط بالمجتمع وبحسبان الأخلاق هى القاسم المشترك لكل روافد الثقافة والفكر والسياسة والاقتصاد والأدب والعلم والتربية منذ بدأت حركة بناء الفكر ، وقد اتصل هذا المنهج بالفلسفات واستمد منها ولكنه ظل قائماً فى نطاق مفهوم القرآن وإيدلوجية الإسلام وجرت فى نطاق هذا محاولات : الفارابى وابن سينا وابن حزم والماوردى وابن مسكويه وغيرهم ، وكانت فى الأغلب تجرى فى الاتجاه العقلى وحده ، حتى جاء الغزالى فصاغ هذا المنهج صياغة عميقة واسعة وربطه بالمنهج الروحى .

وفى ظل هذا الاتجاه نشأت ثروة ضخمة من الأدب الصوفى والأخلاق قوامها العمل والقوة والحركة والبناء فى مختلف ميادين المجتمع مطبوعة بطابع الخلق ، إلى أن كانت مرحلة الضعف ، حين نشأت صور أخرى تقوم عن الجبرية والاتكالية والجمود ، فى هذه المرحلة ظهرت الكتابات التى تحمل طابع العداوة للدنيا وهذه فى جوهرها لا تمثل مفهوم الإسلام فى الأخلاق .

٦ — وقد تمثلت الأخلاق فى مفهوم الفكر الإسلامى فى : ذلك الجمع الوثيق ، بين السلوك والخلق فى مختلف المجالات ، وبين الدنيا والآخرة وفق كلمة رسول الإسلام . «إعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً» فالأخلاق فى مفهوم الإسلام لا تقتصر على الآخرة مع الإعراض عن الدنيا ، ولا تلتمس ما عند الله بالعزوف عن العمل والتهالك على العزلة ، وترك أسباب الحياة الاجتماعية من زواج أو علاج أو تغليب العاطفة والوجدان فى التصرف والأحكام ، بل هى أخلاق إيجابية حية قادرة على العمل ،

تؤمن بالحركة والكنها فى نفس الوقت لا تنحرف إلى الظلم أو الغدر أو الإفساد أو الجمود أو التواكل أو الجبرية أو طوابع الرهبانية ، هذه كلها مما تنهى عنه الأخلاق فى مفهوم الفكر الإسلامى كما تنهى عن الشرور المختلفة ، والمقياس دائماً هو التوسط والتكامل : حركة مع طوابع الخلق الايجابى الكريم ، وسلوكا قوامه العقل والقلب وغاية هى الدنيا والآخرة معاً .

٧ — يتمثل مفهوم الفكر الإسلامى للأخلاق ، فى أنها أداة لتزكية النفس وتهذيبها ولتعاون البشر على البر والتقوى. لم تهتم الفلسفة الإسلامية بالجانب النظرى فى الأخلاق بل أولت اهتمامها وركزته على التطبيق والقدوة ،من خلال منهاج عملى يطبق فى الحياة اليومية وفى الصلة بين الفرد والفرد وبين الفرد والجماعة . تكون غايته التعاون فى الحياة واحترام القيم الإنسانية وحسن المعاملة ـ والمعروف أن المنهاج الأخلاق فى الفكر الإسلامى مستمد أساسا من القرآن الذى لم يفرق بين الأخلاق والدين ، وقد استعملت فى ذلك كلمة الأدآب وكلمة الأخلاق، فالآداب هى السلوك الإجتماعى والكياسة ، والأخلاق هى أعمال الانسان المنبثقة من نفسه بعد روية وإرادة .

٨ — وقد دعا القرآن إلى الاستقامة وتزكية النفس وإصلاح الفرد والمجتمع ، وحث على الصدق والصبر والعفو والإحسان وأمر بالتعاون والايثار ونهى عن المنكر والغرور والصلف والكذب والغيبة والكبرياء . وكان قوام دعوته الأخلاقية : العدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وأداء الأمانة إلى أهلها ، والحكم بين الناس بالعدل، وقد صور البر على أنه إيمان بالله « وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون » والفضائل التى دعا إليها القرآن ليحقق الأخلاق العملية هى التوحيد — عبادة الله وحده ، والاحسان بالوالدين « ولا تجسسوا ، ولا يغتب بعضكم بعضا » ، « كل نفس بما كسبت رهينة » ، « أما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر » .

وقد حول القرآن أكبر قيم ما قبل الاسلام من مفهوم إلى مفهوم آخر . (١) الكرم أصبح موجها إلى الله بعد أن كان من أجل حب الظهور . (٢) القوة والشجاعة أصبحت موجهة إلى خدمة أهداف عليا بعد أن كانت فى خدمة أغراض فردية خاصة .

٩ — ويعد الإمام على بن أبى طالب أول من صاغ المفهوم القرآنى عن الأخلاق فى نظرية شاملة — وفلسفة الأخلاق عنده تتمثل فى ثلاث جوانب مترابطة كل الترابط من الناحية العلمية مع السياسة والاقتصاد والاجتماع — والأخلاق عنده فكرة وسلوك ، والناس فى نظره ثلاثة : (١) منكر المنكر بيده وقلبه ولسانه (٢) ومنكر بلسانه وقلبه (٣) ومنكر بقلبه ـ وليس منها تارك الانكار بيده وقلبه ولسانه — وأهم مفاهيم الأخلاق عنده : التوافق التام بين عقيدة المرء وقوله وعمله .

وعنده أن العقيدة هى الأساس الذى يستند إليه المرأ فى قوله وعمله ، فإذا سلمت من الناحية الأخلاقية سلمت الأقوال والأعمال . ويرى ضرورة الانسجام بين العقيدة والسلوك ، والسلوك هو دليل صدق العقيدة وسلامتها . وعنده أن العقيدة الفاسدة أقل ضرراً بالمجتمع من العقيدة السليمة التى لا تنسجم أقوال من يدعى أنه يحملها مع أعماله ، ذلك أن الناس يقاومون صاحب العقيدة المنحرفة ، ويقاومون هذه العقيدة بمختلف الوسائل ، أما التظاهر بحمل العقيدة السليمة دون الايمان بها فليس من السهل مقاومة الداعى إليها .

وقاعدة الإمام على الأخلاقية تتمثل فى قوله :

« ما أصعب اكتساب الفضائل وما أيسر إتلافها ، وما أصعب على من استعبدته الشهوات أن يكون فاضلا ، إشاعة المنكر أصعب من مقاومة المنكر ، مقاومة المنكر باليد أصعب منها باللسان ، وهى باللسان أصعب منها بالقلب » وقد سمى مقاومة المنكر جهاداً فى سبيل الله وعنده أنه لا يمكن تحقيق وسيلة نبيلة بإتباع سياسة فاسدة . والكذب رذيلة بغض النظر عن نية الكاذب أو قصده ، والخير هو كل عمل يشبع العدل بين الناس وينشر الأمن والطمأنينة . ويقول : احذر كل عمل يرضاه صاحبه لنفسه ويكرهه لعامة الناس ، واحذر كل عمل إذا سئل عنه صاحبه أنكره أو اعتذر عنه ، ويرى الامام على : أن الأخلاق هى الوسط بين طرفين : « اليمين والشمال كلاهما مضلة ، والطريق الوسطى هى الجادة عليها يقوم الكتاب وأثار النبوة » .

عند المتصوفة والفلاسفة

١ ـــ رسم المتصوفة منهجا للأخلاق مستمدا من القرآن متكاملا مع مفهوم الفكر الفكر العربي الاسلامي ـــ يقول ابن عربي : الأخلاق غريزة واكتساب ثم رديئة وجميلة ، والشر غالب على الطبع ، ويمكن التغلب على الشر وتمكين الخير في النفس ـــ وتتمثل الأخلاق عنده في العفة والقناعة والتصوف. ويعني التصوف «التحفظ من الهزل الفاحش والانقباض عن أصاغر الناس ، والتحرر من اكتساب المال من الوجوه الخسيسة » وعنده أن الحلم والوقار وكتمان السر والرحمة كلها من الفضائل وهي ضد الفجور والشره والغدر والخرق وإفشاء السر . ويتمثل مفهوم المتصوفة للاخلاق ، في أن يجعل الإنسان لشهواته قانونا ، فيتجنب الإفراط ويكون أدنى في لذاته إلى الاعتدال ، ويستحسن أن يشرك إخوانه في ماله ولذاته .

٢ ـــ وتتمثل مفهوم الأخلاق عند الفلاسفة في حالة نفسية يطلق عليها اسم (الأريحية) وتعني حال النفوس التي تعطي ولا تأخذ وتسعى إلى إسعاد الغير مهما كابدت من عناء ، وعلى الإنسان أن يحب لغيره أكثر مما يحب لنفسه، فنحن جزء من كل، واجب الجزء أن يعمل من أجل الكل ، والكل الذي ننتمي إليه هو الإنسانية ، وأن علاج أمراض المجتمع تقوم على إصلاح خلقي لتقوية عواطف الرحمة والأريحية ، وتخليص القلوب من أدران الحقد ومن رقة الأنانية والقيام على مجاهدة النفس وصونها من الانحدار في تيار الشر والانسانية .

٣ ـــ حاول المفكرون المسلمون كابن حزم تمثل الأخلاق في أصول أربعة : العدل والفهم والنجدة والجود فإلى هذه الأصول الأربعة ترد كل القيم الأخلاقية فالأمانة والعفة ، من أنواع العدل والجود ـــ والنزاهة والصبر من النجدة والجود ، والحلم نوع مفرد من أنواع النجدة ، والقناعة تتركب من الجود والعدل ، والمداراة تتركب من الحلم والصبر ، كما اعتبر ابن حزم أصول الرزائل أربعة : الجور (ضد العدل) الجهل (ضد الفهم) والجبن (ضد النجدة) والشح ضد الجود . وعنده أن الحرص متولد من الطمع ، والطمع من الحسد والحسد من الرغبة والرغبة من الجور والشح والجهل معا ومن الحرص يتولد : الذل ،

السرقة ، الغضب ، القتل ، الفسق ، الهم بالفقر ، والفرق بين الحرص والطمع ، والحرص هو إظهار ما استمكن فى النفس من الطمع .

٤ — ويرى «ابن حزم» أن غاية الأخلاق هى السعادة والسعادة متمثلة فى طرد الهم فى الدنيا ، ويربط بين السعادة وبين العمل الذى يتقنه الفرد ، فإن لذة العلم هى فى الاستغراق فى عمله ولذة الآكل والشارب فى أكله وشربه ، والناس كلهم يطلبون طرد الهم عنهم ، ويمزج ابن حزم بين الفضائل العقلية والفضائل الاجتماعية ، ويرى أن الفضائل الاجتماعية مبنية على أوامر الاسلام ونواهيه .

٥ — وغاية الأخلاق فى رأى الفارابى «السعادة» والعقل يستطيع أن يحكم فيما هو خير وما هو شر .

والمعرفة المطلقة بلا عمل أفضل من العمل بلا معرفة وتنتج الارادة من نزوع أو شوق يتخيله صاحبه ، وينتج من رؤيا وتفكير . وعنده أن العوارض النفسية (كالغضب والقسوة) ما كان منها مائلا إلى القوة فهو فى الرجل أقوى ، وما كان منها مائلا إلى الضعف كالرأفة والرحمة فإنه فى الأنثى أقوى . وإذا صار الانسان فى آخر أفقه اتصل بأول أفق الملائكة وهى أعلى مرتبة الانسان ، وهناك فرق بين الخير والسعادة أن الخير عام للجميع . والله هو الخير الأول المطلق ، فإن كل الأشياء تتحرك نحوه بالشوق إليه . أما السعادة فإنها حال خاصة تختلف بين إنسان وإنسان ، أو بين حيوان وحيوان ، وإن كنا لا نسمى ما يتأتى للحيوانات فى مآكلها ، ومشاربها ، وراحاتها سعادة ، بل بختا واتفاقا . وعلى الانسان أن يفعل الخير نفسه لا لينال به أمراً آخر ولا يتم الخير للناس إلا بتعاونهم ، وعنده أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهبا خلقيا أساسه محبة الإنسان للانسان ، والدين رياضة خلقية لنفوس الناس ، وغاية الشعائر الدينية عنده كصلاة الجماعة والحج هى أن تغرس الفضائل فى نفوس الناس[1] .

---

(١) بتصرف عن بحث للدكتور عمر فروخ

٦ — يرى «ابن باجه» أن الأخلاق من خبرة العقل، وأن السعادة تعظم بإتساع علمنا بهذا الوجود ، وأن الأخلاق ترق مع تقدم الانسان فى السن فان لكل دور من أدوار حياة الانسان أعمالا خاصة به وضروريه له .

٧ — ويرى «ابن طفيل» أن على الانسان أن يسير حسب مقتضى العقل والطبيعة، وأن يأتى بأعماله مختاراً وبعد التفكير منها ، أما إذا إنساق مع عواطفه وحاجاته الجسدية لعمل ما ، فإن سياقه يكون انفعالا وبالتالى عملا بهيميا . وأن الذى يأكل لأن رائحة الطعام جذبته يقوم بعمل بهيمى ، أما الذى يأكل حتى يحفظ عليه نشاطه فعمله إنسانى ، وقلما يخلو العمل الانسانى من جزء بهيمى . ويرى بعض فلاسفة الأخلاق أن الفضائل توسط بين نقيضين وسموها العدل ، فالشجاعة عدل بين الاقدام والاحجام .

٨ — وعند «ابن سينا» أن حكمة الأخلاق هى اقتناء الفضائل وتوقى الرزائل لتزكو النفس وتتطهر، والعمل الانسانى هو اختيار الجميل والنافع معا، ويهدى إلى العمل عقل يكتسب بالتجارب والتأديب . والفضيلة عنده توسط بين نقيضين والإنسان مفطور على قوة يفعل بها الأفعال الجيدة والروتينية معا . ويستطيع الانسان أن يكسب الجميل والقبيح وأن ينتقل من أحدهما إلى الآخر . والعادة والتكرار يثبتان الفعل الجميل أو القبيح . وإذا تظاهر الانسان بخلق ولو كان يكرهه فإن هذا الخلق يصبح له عادة .

٩ — وعند «ابن خلدون» أن الأخلاق تنشأ بتأثير البيئة بالعادة ،وإذا ألف الانسان حالا من الأحوال صارت له خلقا وملكه وعادة تنزل منزل الطبيعة والجبلة — والانسان عادة يعرف أن رحمة اليتيم واجبة، ولكنه إذا رأى يتيما ربما ابتعد عنه وتجاهل أمره . والبدو أقرب إلى الشجاعة ، وللصناعات أثر فى الأخلاق ، والتجارة مفسدة للاخلاق لأنها تحمل الانسان على التكايس والنفاق وحلف الايمان الكاذبة .

١٠ — ويرى «ابن مسكويه»: أن غاية الأخلاق أن تصدر الأفعال عما جبلة بلا كلفة ولكن بصناعة وترتيب علمى أى بفهم لما يفعل ولأسباب مايفعل ، والأخلاق تابعة للنفس لا للجسد . ولا يمكن أن تحصل الفضائل فيها إلا بعد أن تذهب أضدادها (أى الرزائل من النفس .

والفضائل عدده أربعة : العفة ، الشجاعة ، السخاء ، العدالة ، وهي أوساط بين أطراف الرذائل ، والإنسان يتعلم الفضائل إما من التشبه بالطبيعة إن كان مدركا أو بالتقليد من الأبوين ، والناس متفاوتون فى الاستعداد لقبول الآداب ، كما أن الأخلاق قابلة للتغيير . والآداب نافعة فى الكبار والصغار إلا أنها فى الصغار أنفع ، لأن الصبى يكون فى ابتداء نشوئه قبيح الأفعال ، من غير أن يلتفت بألا إلى ذلك ، ومن غير أن يقصد ذلك ، من أجل ذلك وجب أن يرعى الحدث على الأفعال الجيدة فى الطعم والمجالسة والعادات حتى ترسخ تلك العادات الجيدة فيهم وتكون لهم عادة ، ويجب أن يبعد الأحداث عن مجالس أهل اللهو والقبح وأهل السخافات .

خلاف جذرى

اختلف مفهوم الأخلاق فى الفكر الإسلامى عن مفهومه فى الفكر الغربى المسيحى أو اليونانى اختلافا جذريا ويتمثل هذا الاختلاف فى عدة جوانب :

١ — إيجابية الأخلاق فى المفهوم الإسلامى .

٢ — شمولها بالنسبة للناس جميعا .

٣ — وسطيتها بعيداً عن الانحراف والجمود .

٤ — قدرتها على التبلور وفق حاجة المجتمعات والعصور .

٥ — أخلاق اجتماعية لا فردية .

فالقرآن ينظر إلى الفرد فى ضوء مصلحة المجتمع فاذا تضاربت مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع يؤثر الفرد مصلحة المجتمع ويضحى بنفسه فى سبيله . ففى الفلسفة اليونانية يتمثل هدف الأخلاق فى السعادة « أخلاق سعادة » ، أما فى الأخلاق الإسلامية فيتمثل فى التقوى « أخلاق تقوى » تقوم على الإيثار وتجنب الحرام والإقبال على الحلال ووفق مفهوم السعادة فى الفلسفة اليونانية ظهرت طوائف الرواقيين المنعزلين عن المجتمع ، وفى مفهوم الأخلاق المسيحية ظهرت الرهبنة ، أما الإسلام فإنه لم ينه عن الدنيا ولم يطالب الناس بالابتعاد عنها أو الزهد فيها ولم يحرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق بل جعلها خالصة — وتتمثل الأخلاق الإسلامية أبرز ما تتمثل فى « التطبيق النبوى » .

٢ — وقد نظر المسلمون إلى الأخلاق على أنها منهاج عملي غايته التعاون في الحياة واحترام القيم الإنسانية وحسن المعاملة بينما نظرت الفلسفة اليونانية إلى الأخلاق على أنها جانب نظرى من النشاط العقلي خاضع للجدل والنقاش .

وقد رسم الإسلام للأخلاق منهجا واسعا مرنا قادراً على التطبيق في مختلف العصور والبيئات . وجعل إطار القيم الأخلاقية واسعا رحبا ، يحقق الحرية الشخصية ويتقبل الجهود الفردية . أما الضوابط التي أقرها كقواعد أخلاقية فقد أقام بها حواجز مقيدة ضد الظلم والشر والفوضى . وقد أتاحت هذه الضوابط — مع رحابة الإطار للعصور المختلفة القدرة على الحركة والتشكل واختيار الصور والأوضاع التي توفق بين القيم القرآنية الأساسية للأخلاق . وبين التجارب والأحداث التي يقدمها تطور المجتمع ، وذلك بما يحقق التقدم والحركة في جو من الحرية الفكرية ، مع التعبير عنها بما يلائم العصر دون تخطى الضوابط ودون خروج على إطار الإسلام ومبادئه الأخلاقية العامة .

وقد صور أشبنجلر أثر الأخلاق الإسلامية في النفس العربية حين قال : النفس العربية متفتحة لا تسمها إلا الإنسانية ، ولا ينتظمها إلا الأخلاق ، « التي تغلب الحق على المصلحة ، والوجدان على العقل ، والعدل على الظلم ، والروية على الاندفاع ، والعطف على الفتك » والأخلاق الاسلامية في مجموعها تنبذ الميكافيليه وتؤمن بأن الغاية الشريفة لا يجوز أبداً أن يسلك إليها بوسائل غير شريفة . . والأخلاق الاسلامية كقوة إنسانية تسمو وتتسامى فوق كل مذهب فلسفى : سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى مهما كانت شعاراته .

الحب في مفهوم الفكر الاسلامى

رسم الفكر الإسلامي للحب مفهوما شاملا قوامه الإباحة في نطاق الأخلاق . وقد رسم القرآن صورة العفة في قصة يوسف . ووقف موقفا صريحا صارما من علاقة الرجل والمرأة ، من حيث العفة ، وحذر من العلاقات غير المشروعة وأوجب على مرتكبها أقصى الحدود ، وحبب في الزواج ويسر أسبابه « قد أفلح المؤمنون الذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنهم غير ملومين ، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون » ، « قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم أن الله

خبير بما يصنعون ، وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن «وأن يستعففن خير لهن» .وقول الرسول : يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء » ومن أحب فعف ومات شهيداً » .

وقد رسمت « قصة عبد الرحمن القس»: عصارة العفة العربية والتقوى الإسلامية ، وقد امتزجت عفة تقاليد البادية العربية بروح الاسلام وحدوده . والحب العذرى يشهد أصالة الروح فى الشخصية العربية وصفات الحب العذرى فى الأدب العربى : هى الصدق والخلود والعفة والتوحيد ، أما العفة فهى أصفى معانى عذريته لأن هؤلاء العشاق على ما يعتلج فى قلوبهم من شوق مشبوب بالهفة لا يحملون فى اللقاء سوى النظرة والنجوى ومفهوم التوحيد فى الحب فى الأدب العربى(١) هو الاقتصار على واحدة بعينها لا يعرف المحب سواها طوال حياته مع أنه لا يرى منها سوى النظرة والكلمة ، ذلك أصدق دليل على طهر عواطفهم ودليل على قوة النفس وعفة العاطفة فى حين يوصف أصحاب تعدد المشوقات فى آن واحد بالضعف والضعة ويرسم حوار عبد الرحمن القس مع سلامة المغنية مفهوم الحب : قالت له ذات يوم: أنا والله أحبك، قال: وأنا والله أحبك، قالت : إنى والله أشتهى أن أضع فمى على فمك، قال : وأنا والله احب، ذلك ،قالت: فما يمنعك فقال: ويحك، إنى سمعت قول الله تعالى « الإخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين » فأنا والله أكره أن يكون صلة ما بينى وبينك فى الدنيا عداوة يوم القيامة ثم نهض وعيناه تذرفان بالدموع .

وقد بحث العلماء والمفكرون المسلمين أمر الحب ، ودرسوه نفسيا وعلميا . قال ابن الجوزى : الحب شدة ميل النفس إلى صورة تلائم طبعها فاذا قوى فكرها فيه تصورت حصولها وتمنت ذلك فيحدث من شدة الفكر مرض وقال ابن الجوزى : أن سبب الحب : مصادفة النفس ما يلائم طبعها فتستحسنه وتميل إليه : وقيل سبب الحب نوع موافقة ما بين الشخصين من الطباع .

---

(١) ابن القيم : روضة المحبين .

وقال «النظام» : الحب ثمرة المشاكلة ودليل على تمازج الروحين ـ وقال معمر : الحب ينتج من المشاكلة ، وهو من تقارب الطبائع وتماس الأطراف . وأرجعه إخوان الصفا إلى إتحاد الروحين وبينوا أن الاتحاد هو من خاصية الأمور الروحانية والأحوال النفسانية ، لأن الأمور الجسمانية لا يمكن فيها الاتحاد بل المجاورة والممازجة والممارسة لا غير ، أما الاتحاد فهو فى الأمور النفسانية (الرسالة السادسة فى ماهية العشق) وقد شرح ابن حزم هذه المشاكلة والمجانسة والاتحاد بين طبائع المحبين فقال :

إنه اتصال بين أجزاء النفوس المشوقة فى هذه الخليقة فى أصل عنصرها الرفيع وقد علمنا أن سر التمازج والتباين فى المخلوقات إنما هو الاتصال والانفصال ، والشكل دائباً يستدعى شكله . والمثل إلى مثله ساكن ، وللمجانسة عمل محسوس وتأثير مشاهد ، والتنافر فى الأضداد والموافقة فى الأنداد (هو الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ليسكن إليها) فجعل علة السكون أنها منه ولو كان علة الحب حسن الصورة الجسدية لوجب ألا يستحسن الأنقص ، ولو كان الموافقة فى الأخلاق لما أحب المرء من لا يساعده ، فعلمنا أنه شىء من ذات النفس ، وربما كانت المحبة لسبب من الأسباب ، وتلك تفنى بفناء سببها ، حاشى محبة العشق الصحيح الممكن من النفس فهى التى لا فناء لها إلا بالموت (طوق الحمامة) .

الأخلاق بين الفكر الإسلامى والفكر العربى

واجه مفهوم « الأخلاق » تحديا خطيراً، ليس بالنسبة للفكر العربى الإسلامى وحده، ولكن للفكر البشرى كله، وذلك فى مواجهة تحد خطير هو تحدى الحضارة والفكر الغربى بشقيه، بعد تطور مفاهيم الفلسفة والعلوم وظهور نظريات ميكافيلى وداروين وفرويد وماركس و دوركايم وفلسفات نيتشة ونزعات السريالية والوجودية .

والحق أن مصادر الأخلاق كانت دائما مرتبطة بالأديان وقد واجهت فى مراحلها الأولى مرحلة انفصال عنها وقيام دعوة قوامها « أخلاق بغير دين » . وكانت نظرية ميكافيلى فى فصل السياسة عن الأخلاق مقدمة لفصل الاقتصاد عن الأخلاق وفصل الإجتماع عن الأخلاق وفصل الدين عن الأخلاق وكذلك فصلها عن الأدب والفن . وأخطر ما واجه مفهوم الأخلاق من تحديات هو تحدى الالتزام

ومفهوم الأخلاق فى الفكر الإسلامى جزء لا ينفصل من مفهوم شامل ينتظم الإجتماع والسياسة والاقتصاد والدين والأدب والفن ولا ينفصل عنه ، وهذا ليس مفهوما جامداً ولكنه مفهوم متحرر قادر على الإستجابة والحركة مع الظروف والبيئات المختلفة . وهو قائم على التوازن بين ظروف المجتمع وحاجاته وبين شخصية الفرد .

والأخلاق فى الفكر الإسلامى منهاج عملى غايته التعاون فى الحياة واحترام القيم الإنسانية بينما هو فى مفهوم الفكر الغربى لا يزيد عن أن يكون جانباً نظريا كجزء من النشاط العقلى .

ووجه الخلاف بين الأخلاق فى الفكر الإسلامى ومفهومها فى الفكر الغربى واسع المدى ، بعيد متباين ، فالأخلاق فى الفكر الغربى تقوم على أساس مستمد من التراث اليونانى والرومانى معا ومن المسيحية . ومن هنا كانت أبرز مظاهره انقسام لا حد له بين نظرتين :

نظرة تقول بالصراع بين البشر وبين الله . والخصومة بين الآلهة والناس ، فالآلهة تنتقم من الناس فى وحشية وعنف لتنفرد وحدها بالقوة . ومن هنا كان ذلك الصراع والتحدى لله . وتوهم التغلب عليه بالسيطرة والإغراق فى المتعة والحس .

وقد اتصل هذا المعنى الإغريقى بالفكر الرومانى الذى يقيم فلسفته على أساس أن أهل روما هم السادة والناس جميعا خارجها عبيد ، ومن ثم علا مذهب المتعة وتنقل الإنسان من نعيم إلى نعيم وساد الفساد والإنحطاط ، وقام كل شىء على أساس القوة وعبادة القوة اعتقاداً بأنه بها وحدها ينال الإنسان الثروة ، وكانت الفكرة المسيطرة هى احتقار القوة واستغلال الأمم لمصلحة روما .

النظرية الثانية : الرهبانية القائمة على تعذيب الجسم بحسبانها مثلا كاملا فى الدين والأخلاق والإحتباس فى الأديرة ، وإلغاء الزواج ، وهو تضاد لفطرة الإنسانية وتقييد للطبيعة ، وكان له رد فعل عنيف هو حركة الإباحة والمادية الماثية .

• • •

٢ — وقد ورثت الحضارة الأوربية ، هاتان النزعتان : وتطورا حتى جاء عصر النهضة فأعلى من قدر الطبيعة حتى دعا إلى عبادتها ، ثم أعلى من قدر الإنسان فأصبح معبوداً ثم ظهرت نظريات دارون

وماركس وفرويد وكلها تحاول أن تفرد الجانب المادى أو بالأحرى الجانب الحيوانى فى الإنسان بالحياة وتنكر جانبه الروحى . ومن هنا تحول مفهوم الأخلاق ، ودعا ميكافيلى إلى السلطة الأوتقراطية كوسيلة لترويض الإنسان الذى وصفه بأنه مطبوع على الشر ، وأنه أقرب إلى الحيوانات منه إلى الملائكة . كما دعا إلى أن الغاية تبرر الواسطة ثم دعا فرويد إلى إطلاق الغرائز الحسية وعدم تقييدها .

ثم أعلن دوركايم أن نظام الأسرة والجماعة ليس نظاما فطريا ثم أعلنت الماركسية أن الأخلاق خاضعة للظروف المعيشية لكل مجتمع . وهكذا حاولت النظرة الغربية أن تجرد الأخلاق من فكرة الإلزام والواجب والضمير الخلق ، بينما لا يمكن أن توجد الأخلاق كقوة فاعلة فى المجتمع دون فكرة الإلزام ، بحسبان أن الإلزام هو العنصر الأساسى أو المحور الذى تدور حوله المشكلة الأخلاقية(١) .

وأن زوال فكرة الإلزام تقضى على جوهر الحكمة العملية التى تهدف إليها الأخلاق فإذا انعدم الإلزام انعدمت المسئولية وإذا أعدمت المسئولية ضاع كل أمل فى وضع الحق فى نصابه وأقامه أسس العدالة . ومفهوم الإلزام يقتضى أن يكون الفضيلة قوة كامنة إذا ملأت نفس المرء حفزته إلى العمل النافع وإلى النشاط المستمر ، حيث تتحول الفضيلة من قوة معنوية فى النفس إلى قوة حسية . ويكون « الخير الأخلاق » بمثابة سلطة ملزمة يتقيد بها الجميع .

وقد دعا القرآن إلى الإلزام الخلق ، وكشف عن أن النفس الإنسانية عرفت منذ تكوينها الأول معنى الخير والشر «ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها» وقد ألهمت النفس الانسانية الحدس الخلق ، فعرفت طريق الفضيلة والرزيلة ، « وهديناه النجدين » وقد تنحرف الطبيعة الانسانية نحو الشر ، ولكن الإنسان قادر على أن يردها ويستعيد قدرته وسيطرته على قيادها ، وفى النفس قوة كامنة تهيء النصح ، وتحدد للانسان ما يجب عمله وما يجب تحاشيه ، هذه السلطة التى تسيطر على قدراتنا وعلى غرائزنا هى أسمى جزء فى تكوسنا

---

(١) من الدكتور محمد عبد الله دراز بتصرف .

وهى « العقل » — وسلطة العقل هى السلطة الشرعية الوحيدة ، وخارج ما يأمر به العقل لا تكون هناك قاعدة أو سلوك له ما يبرره .

والنفس الإنسانية فى تقدير « القرآن » ليست شريرة فى أصلها ولا يفسد الإنسان إلا عدم استخدامه القوى والمواهب التى أودعها الله فى نفسه : « لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم أذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل » والأمر فى الإلزام الخلقى متوقف على مدى استخدامنا للقوى العليا التى أودعها الله إيانا وتنمية هذه القوى وتزكيتها « لقد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » كما عنى « القرآن » كذلك بإيقاظ مشاعرنا النبيلة بشرط أن تعمل هذه المشاعر تحت رقابة العقل « والقرآن » يدعونا دائما إلى أن نزن الأمور بميزانها الصحيح ، قبل أن نحكم على قيمتها .

كما يثير « القرآن » مشاعر الإخوة واحترام الكرامة الإنسانية ، والقرآن يقرر أن الإلزام عن الرسول لا يكون إلزاما حقيقيا إلا إذا كان مصدره الوحى « استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم » وفى هذا قول الرسول : إذا أمرتكم بشىء من رأيى فإنما أنا بشر ، ولكن إذا حدثتكم عن الله فخذوا به فإنى لا أكذب على الله » وقد يختلف رأيه فى تقدير أشياء الحياة المادية « أنتم أعلم بأمور دنياكم » وقوله « إذا نسيت فذكرونى » .

• • •

٣ — وقد أثار الفكر الغربى قضية هامة أخذت صورة « المعضلة » قوامها تطور الأخلاق بالنسبة لعامل الزمان والمكان من ناحية وتنوع الطبيعة واختلاف ظروف الحياة من ناحية أخرى مما دعا كثير من الفلاسفة الأخلاقيين الغربيين إلى الدعوة للتحرر من المبادىء العامة والمثل العليا وتركيز الجهود على اللحظات الحاضرة ودعا الكثيرون إلى التوفيق بين مثال عال للأخلاق وبين الحقيقة الواقعة التى يعيشها الناس بحيث يمكن أن يتحقق لعمل الاخلاق الثبات الذى يتسم به كل قانون عام مع التنوع الذى يلائم ظروف الحياة .

والواقع أن « القرآن » قد وضع حلا لهذه المعضلة • فقد أقام الالتزام الخلقى فيه على مراعاة هذه الحقيقة المزدوجة وذلك فى قوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » .

وهو نص ليس فيه صفة الأمر الصارم الذي لا يقبل تغييراً ولا تعديلا ، وإنما يقوم على مفهوم : « العمل الاحسن حسب وحي الساعة » .

ويقوم مفهوم الاخلاق في القرآن في هذا الإتجاه على أساس « التوفيق بين أوامر الله ومقتضيات الواقع ، ويجمع بين الاتجاهين : لا تحديد صارم ولا ترك كامل .

ووفق مفهوم القرآن فإن ضمير المؤمن لا يسمح له بأن يقوم بأعمال غير مشروعة إلا إذا كان إمام ضرورة ملحة لا محيص منها ، وفي نفس الوقت فإن الله سبحانه يصفح عن خطأ من أخطأ بغير تعمد « ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » وعلى المؤمن في حال الشك أن يتبين في اخلاص ما يتفق مع أوامر الله فإذا أخطأ بعد ذلك فهو ليس بمذنب ، فإذا اشتبهت عليه الامور ، فعليه أن يتقي الشبهات « ولا تقف ما ليس لك به علم » وقد وضح الرسول هذا المعنى في قوله « الحلال بين والحرام بين ، وبينهما أمور مشتبهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه » وقوله « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة » .

وفي الترجيح بين الشر والخير قول الرسول « استفت قلبك » في أيهما البر وأيهما الاثم على نحو واضح ، و « البر » ما اطمأنت إليه النفس واطمأن إليه القلب ، و « الإثم » ما حاك في النفس وتردد في الصدر .

. . .

٤ ــ وقوام موقف القرآن من الالتزام الخلقي يتمثل في :

(أولا) دعوة إلى اتباع القواعد العامة التي أمر الله بهما مع ترك حرية التصرف والاختيار الحر في نطاق التفاصيل التي تعرض تبعا لتغير ظروف الحياة .

(ثانيا) لا يدعى القانون الاخلاقي في القرآن أن هناك طريقة واحدة لفهم القاعدة أو أن هناك طريقة واحدة لتطبيقها أو أن هناك طريقة واحدة للتوفيق بينها وبين القواعد الأخرى ، فإن القاعدة مهما بلغت من الدقة والأحكام تترك أحيانا بعض التفاصيل بدون تحديد . وهنا يظهر مجال الاجتهاد الشخصي والتفكير الحر المستقل ، والاعتماد على ملكة العقل العملي

أودعها الله الناس . والمجهود الفردى واجب فى نطاق الأخلاص وهو مجهود يحبذه القرآن ويدعوا إليه . ومن مضمون هذه النظرة إلى «الالتزام الخلقى» فى مفهوم الفكر العربى الإسلامى نجد حلا جذريا للمعضله التى آثارها الفلاسفة الاخلاقيون الغربيون ، قوامها وسطيه الإسلام وتكامله وقدرته على الحركة ، دون أن يجنح إلى الجمود أو التعصب أو الانحراف . والاخلاق فى مفهوم الفكر الغربى ، أما فرديه أو جماعية بينما هى فى مفهوم الفكر الاسلامى توفق وتجمع بينهما فى وسطيه وتكامل ، فالفرد الممتاز هو نتاج الجماعة والجماعة تتقدم بالممتازين .

وقوام الاخلاق فى الفكر الإسلامى : « الحرية والاختيار » فلا اخلاق بلا حرية ، كما لا تكليف بغير أختيار والارادة حركة داخلية نفسيه صرفه ، لذلك يقرر الإسلام أن المكره إذا فعل ما يكره عليه ، كان له عذره . وقد سمى الإسلام (حرية الاراده) الكسب والاختيار وجعلهما مناط التكليف ومدار العمل الخلقى . ومن حرية الاختيار أن يكون العمل الخلقى متصفا بالطواعية والانبعاث من أعماق النفس ، حتى يكون صادراً عن إرادة طيبة فى حب الخير والحق والفضيله[1] .

* * *

٥ — وقد ذاعت نظرية دخيلة إلى فى فكرنا العربى الإسلامى تقول « أن الأمة ليست بحاجة إلى الدين ولكنها بحاجة إلى الاخلاق التى هى وحدها التى ترفع الأمة إلى مستوى الامم الراقيه وليس الدين » وتلك نظريه خطيرة فى مفهوم الفكر الإسلامى الذى يقوم على التكامل بين القيم ، ولا يفصلها ، فليس هناك أخلاق منفصلة عن الدين بحسبان أن المسئولية الاخلاقية هى مسئولية جزاء والجزاء جزء من الدين ، فلو تقرر فى النفس أن ليس هناك دين فمعنى هذا أن ليس هناك جزاء ، وهناك لا تكون للأخلاق قيمتها الحقيقة المندفعة من أعماق النفس ، وقد أجمع كثير من الباحثين على أن العالم فى العصر الحديث قد تضخم عقله وضعفت روحه ويرى ساطع الحصرى أن الأخلاق لم ترتق أرتقاء مناسبا مع تقدم العلوم ، وأن العلوم قد تقدمت خلال القرون الأخيرة فى جميع الميادين بلا استثناء ، فى حين

---

(١) من نص للدكتور ابراهيم سلامه.

أن الأخلاق إذا كانت قد إرتقت في بعض الميادين فأنها انحطت انحطاطا صريحاً في ميادين أخرى ، والواقع أن تقدم العلوم لم يضمن تقدم الأخلاق» .

والحق أن تقدم العلوم ربما كان مصدر جمود الاخلاق عن التقدم ، فإن إيمان الإنسان بقدرته التي لاحد لها على الكشف والاختراع ، قد نزع عنه فكرة الدين أساساً ، ثم كانت انطلاقة الغرائز واللذات عاملا مؤثرا على فكرة الالتزام الخلقي ، وغلبه مذاهب المنفعه والانانيه ، بالاضافة إلى عزل الاخلاق والدين عن مجال التربية والتعليم في الغرب ، كل هذا قد أدى إلى إنعزالية الأخلاق .

وفي هذا يقول جود . استاذ الفلسفه الانجليزيه في كتابه (سخافات المدنيه الحديثة) «أن المدنية الحديثة ليس فيها توازن بين القوة والاخلاق ، ومنذ النهضة ظل العلم في أرتقاء والاخلاق في انحطاط ، وقد غلب على الفكر الغربي طابع التحرر المطلق ، في مجال المجتمع والمرأة والفن ، وظهرت الدعوة إلى غلبه الجماليين على الاخلاقيين وطغيان فكره الفن للفن ، ولاشك أن هذه الحركة كانت رد فعل لتأكيد لمفاهيم المسيحية الغربيه في الاخلاق ، هذه المفاهيم التي قامت على أساس الحرمان والرهبنة وتعذيب الاجساد بمايعوق الفطره . مما خلف إنفجاراً طاغيا في الدعوة إلى التحرر فالتحلل . وظهور مذاهب تجدد الدعوة إلى الاباحه الاخلاقيه (الابيقورية القديمه) بحسبان أن اللذة الجسمية هي الغرض الاسمى من الحياة وأن العقل والتفكير هو أكبر معول في هدم الإنسانية وكذلك كان ذيوع نظرية (فرويد) في السلوك الحسي وظهور الوجودية ، بمثابة رد على تحدى الحربين العالميتين الاولى والثانية وكل المذاهب الفلسفية تظهر في مواجهة تحديات ، وهي تحديات متموجه فالنزعه الابيقورية تظهر في مواجهة النزعة الرواقية ، والالحاد يظهر في مواجهة الجمود ، والتحلل يظهر في مواجهة الرهبانيه . والزهد يظهر في مواجهة الترف .

ويرى الباحثون أنه لا توجد نظرية طبيعية تظهر من فراغ وقد حاولت هذه المذاهب إطلاق حرية الإنسان إطلاقا كاملا والسخرية من (الالتزام الأخلاقي) بحسبان أن المجتمع عدو للانسان ، وقد قامت على أساس القلق والضياع والعدم وكلها نظرات وفلسفات مرتبطة بواقع المجتمع الأوربي وظروفه بعد الحربين العالميتين .

والواقع أن طابع الفكر الإسلامى فى مفاهيمه الأساسية يستطيع أن يتحامى هذه الأخطار فلا يواجهها بمثل ما واجها به الفكر الغربى ، وأن تظل الشخصية الإنسانية سليمة من عوامل الاضطراب والقلق والضياع والتفسخ ومن عوامل قدرتها على الصمود أمام الأخطار أنها تتحرك فى نطاق فكر موحد ، طابعه الوسطية والتكامل . ومن شأن الأخلاق فيه أن تمثل جزءاً لاينفصل ، وأن الإلتزام الأخلاق قائم على أساس الحرية .

خلاصة

(أولا) ربط الفكر الاسلامى بين الأخلاق والدين — وميز بين الآداب بحسبانها (السلوك الإجتماعية والكياسة) وبين الأخلاق (أعمال الإنسان المنبعثة من نفسه بعد روية وإرادة) .

(ثانيا) الأخلاق معرفة وعمل ، والعقل يستطيع أن يحكم فى ما هو خير وشر — وغاية الأخلاق « السعادة » ، والفضيلة وسط بين نقيضين — والشجاعة هى الوسط بين الجبن والتهور الإنسان مفطور على قوة يفعل بها الأفعال الجيدة والرديئة معا (والعادة والتكرار يثبتان الفعل (الجميل والقبيح) والقدوة أثر فى الأخلاق .

(ثالثا) تبنى الأخلاق على الإعتدال والتوسط ، ولابد من الجمع بين فضيلة : العلم والعمل ، والأخلاق الجيدة مبنية على الإرادة والروية لا على الشهوة والانفعال النفسانى .

(رابعا) المبادىء الأخلاقية فى الفكر الإسلامى لم تكن مجرد وعظية نظرية بل مبادىء إيجابية حكمية بنيت على الواقع والتحليل العلمى للسلوك الإنسانى ولم تكن تستهدف تكوين عادة الخير فقط بل خلق وازع داخلى ومقاومة دافع الشر .

(خامسا) أساس الأخلاق فى الفكر الإسلامى : الإلزام والالتزام الخلقى فى القرآن يقوم على مراعاة هذه الحقيقة المزدوجة (فاتقوا الله ما استطعتم) ليس فيها صفة الأمر الصارد بل صفة الإستطاعة .

وبذلك عادل الفكر الاسلامى ووزان بين الاتجاهين : « الانطلاق والانضباط » ويتصل

بهذا الاتجاه مفهوم الفكر الإسلامى كله : المؤمن لا يعمل عملا مشروعا إلا أمام ضرورة ملحة ، والله يصفح عن الخطأ غير العمد ، « ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم » وفى هذا المجال يدعو مفهوم الأخلاق إلى : إتقاء الشبهات « ولا تقف ما ليس لك به علم ، الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ، دع ما يريبك إلى مالا يريبك فإن الصدق طمأنينة والكذب ريبة .

ويرسم الرسول مفهوم الخير والشر : « استفت قلبك ، البر ما اطمأنت إليه النفس والاثم ماحاك فى النفس وتردد فى الصدر » وهكذا يحتضن الفكر الاسلامى مفهوما غاية فى الوسطية والمرونة بالنسبة للالتزام الخلقى : « اتباع القواعد العامة مع ترك حرية التصرف والاختيار للمرأ فى نظام التفاصيل تبعا لتغير الظروف . قاعدة ولكن لها جانب من المرونة فى الاختيار والتصرف ومنها مجال الاجتهاد الشخصى والاعتماد على العقل » .

. . .

علم النفس الإسلامى والفكر الغربى

يتصل علم النفس بالأخلاق اتصالا أساسيا فالأخلاق معرفة وسلوك : وعلم النفس هو ما كان يطلق عليه علم السلوك . وقد قطع الفكر العربى الإسلامى شوطا طويلا فى مجال دراسة النفس ، مستمدا مفاهيمه الأساسية من القرآن الكريم وتتمثل فى حقائق مترابطة طبعها الرسول فى سلوكه وعمله ، وهى تقوم على التكامل والوسطية ومناع النفس الإنسانية من جميع الوجوه لا من الوجهة النفسية فحسب .

وقد حقق ابن سينا وأبو الحسن الأشعرى وأبو بكر الرازى ويعقوب الكندى والفارابى إضافات واسعة وعميقة فى مجال النفس الإنسانية وكشفوا قبل أكثر من عشرة قرون حقيقة النفس وقسموها إلى ثلاثة أقسام :

(١) النفس السفلى الشعورية التى تحتوى الغرائز بحالتها الهمجية .

(٢) النفس الواقعية التى تتكون من اتصال النفس السفلى بالواقع وعلم الحقيقة .

(٣) النفس العليا أو الذات العليا وهى ما يمكن تسميتها بالرقيب أو الضمير .

يقول الـكندى : إن النفس البشرية بسيطة ، ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ، جوهرها من جوهر البارى عز وجل ، كقياس ضياء الشمس من الشمس ، وأن هذه النفس منفردة عن هذا الجسم مباينة له ، وأن جوهرها جوهر الهى روحانى بما يرى من شرف طباعها ومضادتها لما يعرض للبدن من الشهوات والغضب ، وقال ان القوة الغضبية قد تتحرك على الإنسان فى بعض الأوقات فتحمله على ارتكاب الأمر العظيم ، فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب من أن يفعل فعله .

وقد التمس علم النفس الحديث مفاهيم الفكر الإسلامى وتقسيماته ، حتى أن فرويد قسم النفس إلى ثلاث طبقات على النحو الذى أقامه الفكر الإسلامى ، وهى :

النفس السفلى (الهو) والنفس أو الذات (الأنا) والنفس العليا (الضمير) .

ويعد الامام الغزالى مؤسس علم النفس الإسلامى : ويفسر مظاهر سلوك الإنسان بأربعة دوافع أساسية هى شهوة الطعام والجنس والمال والجاه ، وأساس هذه الدوافع كلها غريزة الطعام ، وعنده أن الإعتدال هو الميزان الصحيح لجميع أنواع السلوك والخروج عند حد الإعتدال إلى التفريط والافراط سبب الأمراض النفسية والعلاج هو الارتداد إلى حد الاعتدال الواجب .

. . .

٢ — ويرمى مفهوم الفكر الإسلامى من معرفة النفس أو تكوينها وصولا إلى إصلاحها أو إلى تهذيب الأخلاق الذى لا يتأتى إلا بمعرفة النفس ومعرفة عيوبها حتى يتمكن من إصلاحها . وليست معرفة النفس هدف مجرد فى ذاته ولكنها وسيلة إلى مراقبة السلوك .

وطابع الفكر العربى الاسلامى فى السلوك هو « الاعتدال » فهو الميزان الصحيح لجميع أنواع السلوك والخروج عن حد الاعتدال إلى الافراط أو التفريط هو مصدر الأمراض النفسية والعلاج هو الارتداد إلى الاعتدال الواجب[1] والغاية من كل سلوك معرفة الله ومراعاة ما أمر به فى كتابه ليهتدى الناس إلى الصراط المستقيم واتباع سبل التقوى .

---

(١) عن الدكتور الأهوانى بتصرف .

والغريزة الجنسية — عند الغزالي — ركبت لفائدتين : اللذة وبقاء النسل، واللذة ليست مطلوبة لذاتها أو لبقاء النسل بل لشيء آخر أسمى وأرفع . والشهوة عنده درجات ثلاث : إفراط وتفريط واعتدال .

فالافراط ما يقهر العقل حتى يصرف همة الرجل إلى الاستمتاع بالنساء والجوارى ، فيحرم من سلوك الرجولة ، أو يقهر الدين حتى يجر إلى إقتحام الفواحش .

والتفريط فى هذه الرغبة هو الضعف وهو مذموم . والمحمود أن تكون معتدلة ومطابقة للعقل والشرع .

ورسم الغزالى لعلاج آفة هذه الشهوة أمورا ثلاثة : الجوع ، غض البصر ، والاشتغال بشيء يستولى على القلب .

٣ — وقد نما علم النفس فى العصر الحديث على الأسس التى رسمها الفكر العربى الاسلامى وان اختلف معها فى المفاهيم ، فالسلوك الإنسانى الذى رده الغزالى إلى شهوة الطعام (من شهوة الطعام إلى سائر الشهوات) رده فرويد إلى الغريزة الجنسية ورده إدلر إلى غريزة السيطرة ، وحافز القوة ، ورده (يونج) إلى أشياء كثيرة تجعل حياة الإنسان شقية بائسة ،

ومرد نظريات فرويد ومفاهيمه تعود الى أعماق شخصية وأى تحديات عصره .

فعصره هو النصف الثانى من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، حيث النهضة الصناعية الجبارة وتفقد الحياة الاجتماعية فى المجتمعات الأوربية .

وشخصيته : يهودى يعيش فى النمسا فى مجتمع يضطهد اليهود . وقد أجمع الباحثون على أن ليهوديته دخل كبير فى صياغه الكثير من نظرياته وفرضياته وتعليلاته ، بحكم أنه ينتمى الى أقلية مكروهة وأقل ما ينسب إليها : حب المال والتعصب والطموح الاقتصادى .

ونقطة الضعف الأساسية فى نظريات فرويد وفى مكانته كعالم هى أنه اتخذ من دراسة نفسه وظفولته قاعدة للتعميم والوصول إلى قوانين عامة ، وقد ترك فرويد من كتاباته عن نفسه وعن حياته ما يثبت انه كان يتخذ من تحليل أحلامه وهواجسه ومشاكل صباه — كيهودى فى النمسا المتعصبة ضد اليهود — قاعدة كل تعميماته . وفرويد نفسه — صاحب النظرية النفسية التى هزت العالم — وأريد لها أن تكون قاعدة علم النفس بالرغم مما أورده زملائه

ومن جاء بعده من تصميمات وتنقيحات أعادت النظر في جذور رأي فرويد والمعروف أن فرويد صاحب هذه الآراء كان مريضا(١)، وكان عرضة للاغماء على أثر بعض المفاجئات، وكانت مرارة الطبع خلة ملازمة له في علاقاته بغيره وكانت لأحلامه وجوه خفية ترمز إلى دلائلها في سريرية الباطنة، وكانت له ضروب من القلق، تنم على باعث من بواعث الحيرة المكتومة، وكان أظهر حالاته الخاصة انه يحارب التشبث في العقائد الدينية والعادات الخلقية، ولكنه يتشبث بالتفسير الجنسي للعقائد والعادات تشبثا يربو في اصراره وشدته على تعصب المتعصب اللدود لمذهبه ودينه ومن قوله ليونج: عدني انك لن تتخلى يوما عن الايمان بالتفسيرات الجنسية، غير أن يونج لم يلبث أن تزحزح بتفكيره شيئا فشيئا عن ذلك الاغراق في العصبية الجنسية التي تحيط بكل عله، وتغلغل وراء الاسرار في أعماق كل طوية، وقد خالفه تلميذه الفرد ادلر كما خالفه يونج.

وفرويد(٢) كان مجموعة من العقد النفسية والعادات الغريبة ولم يستطع أن يشفي عقله الباطن من هذه العقد النفسية إلى آخر حياته، كان ينسى الأسماء ومنها اسم أحد معارفه « الدكتور فرويد » وكان يتتبع أوراقه التي تدخل في ترجمة حياته فيحرقها، وكان يؤمن بأنه سيموت في نهاية الحرب العالمية الأولى فمات في بداية الحرب العالمية الثانية. وكان يدخن عشرين سيجاراً في النهار ليهدىء من سوراته العصبية، وكان في طفولته ينسى نفسه ليلا في فراشه، وكان يخشى من السفر بالقطار ويحضر إلى المحطة قبل موعد قيامه بنحو ساعة، وكان دائم العزلة لا يسمح لأحد أن يصاحبه طويلا (عن كتاب مترجمه الدكتور ايرنست جونز) ا. ه

* * *

وقد أعطى فرويد « الجنس » مفهومه الأكبر، فغرائز الانسان عنده هي التي تحكمه

---

(١) بتصرف عن عبد العظيم أنيس

(٢) بتصرف عن عباس محمود العقاد

وتسيطر عليه . وهو يرى أن عض الطفل أصبعه نوع من السرور الجنسى ، وكذلك عضه للأشياء ووضعها فى فمه ، وقد انسحب الجنس عنده على كل سلوك انفعالى عـا فى ذلك الصداقة وحب الفنون ، «والليبيدو» عبارة يطلقها فرويد على الرغبة الجنسية أو الطاقة الجنسية أو الجوع الجنسى .

وقد أجمع الباحثون على انه « متنبىء » أكبر منه « عالما » وأنه مخترع للفرضيات أكثر منه مجربا لها . وقد اعتمد « فرويد » كثيرا على الأساطير يونانية القديمة لحولها إلى نظريات ومن ذلك عقده أوديب وعقدة الـكترا . وعقدة أوديب ليست طبيعية المنشأ ، وقد أثبت العلماء أنها ظاهرة اجتماعية قد تـكون فى مجتمع ، وتنعدم فى آخر ، فالعلامة ليفونسكى (الباحث النفسى الأشهر) مثـلا لم يجد لعقدة أوديب أثراً يشعر بوجودها فى قبائل جـزر تروبرياند أو جزر الميلانزيا كما وجه العلامة (كلاباريد) انتقاداً مراً لآراء فرويد فى التحليل النفسى وشبه قائلها وأتباعه بالبوم لأنهم لا يرون إلا ما تشتمل عليه كهوف اللاشعور المظلمة . كما هاجمه الباحث (سوروكن) فى نظريته القائلة بأن جميع مظاهر النشاط الحيوى ماهى إلا مظاهر مختلفة لليبيدو . وقال العالم النفسى « لوكاكس » : ان سيكولوجيا الأعماق ـ على حد تعبير فرويد ويونج » هى دائما سيكولوجية الرجل العاطل من العمل وانها لهذا غلبت عليها الدوافع الجنسية .

* * *

ويعلل الدكتور حامد عمار (١) شيوع مدرسة فرويد للسلوك إلى تحديات العصر ـ ويرى أنها اقترنت بجو اجتماعى دفع بها وجعلها « مرض العصر » فإن موجة الذعر والاضطراب التى أصابت العالم بعد الحرب العالمية الأولى أدت إلى نظرة متشائمة إلى المجتمع وأوضاعه ، وإلى محاولة التحلل من الضغوط الاجتماعية التى اعتبرت أساس الداء ، فقامت الصيحة للتخفيف من ضغوط المجتمع والتنكر لـكل عوامل الـكبت والتضييق التى تسبب العقد النفسية وبالتالى تـكون مصدراً للأزمات الاجتماعية والسياسية ، فقد زعم فرويد أن دوافع الناس والظواهر النفسية المختلفه تنبع من الطاقة « الجنسية » ، المستقرة فى اللاشعور حيث تحتشد جملة من الميول البدائية الغريزية ، وهذه الطاقة تسعى جاهدة إلى الظهور ، وتتحين الفرص للاشباع ،

---

(١) بعض مفاهيم علم الاجتماع .

وتمعل ما وسمها الجهد إلى الافلات من الرقيب الاجتماعي ، والصراع مستمر بين اللاشعور البدائي وبين مطالب المجتمع والناس ، وهدف السلوك الانساني اشباع اتجاهاته الفطرية واشباع مبدأ اللذة وتجنب مبدأ الألم قدر الإمكان .

« والإنسان في نظر هذه المدرسة انما هو حيوان بشري تسيره غرائزه ، ودوافعه الفطرية ، وليست حياته الشعورية والعقلية والإجتماعية إلا ظاهرة ثانوية أو طفلية تسلقت على أصله البيولوجي .

« وقد صادفت آراء فرويد هوى في مجال الطبقة الوسطى في المجتمع النمساوي في أواخر القرن ١٩ ، تلك الطبقة التي كانت تتجاذبها قيم المجتمع الفيكتوري الصارخة والاتجاهات الفردية ، فإن الإتجاهات للتحلل من قيود المجتمع بعد الحرب العالمية الأولى قد اتخذت هذه الأفكار أداة لتفسير سلوك الإنسان وإلى اعتبار هذا المنهج العلمي السيكولوجي دعامة كافية لإعطاء النزعات الطبيعية المكبوتة مجالها ، حتى يسعد الإنسان ويتجنب شر الحروب ، وإذا كانت نزعات الثورة ضد المجتمع باعتباره عدواً للانسان قد اتخذت في أعقاب الحرب العالمية هذه المدرسة السيكولوجية دعامة لتفسير سلوك الانسان وموقفه من الحياة فإن نزعات التحلل من المجتمع وضغوطه قد دفعت إلى سيادة الفلسفة الوجودية في أعقاب الحرب العالمية الثانية .

* * *

وقد اختلف أدلر ويونج مع فرويد في تفسيراته ، فعند ادلر ان الشعور بالنقص هو أهم في الأمراض العصبية من الأمور الجنسية التي بالغ فرويد في تصوير خطرها ، وعنده إن الحقيقة الأساسية في الأمراض العصبية هي الشعور بالنقص ، وكل انسان يتمتع بإرادة أساسية في القوة ، وبدافع ملح نحو السيطرة والتفوق فإذا وجد أنه ينقصه شيء ينساق إما إلى الموت أو نحو جعل نفسه متفوقا بطريقة ما . وعنده ان حافز تأكيد الذات وليس الدافع الجنسي هو القوة السائدة الإيجابية في الحياة ، لذلك فهو يتعرض للتثبيط من قبل المحيط ومن قبل حساسية الفرد الخاصة ، وهكذا يكون هذا الحافز منبع كل إنتاج من جهة كما يكون مصدر السلوك الخاطيء وعدم التلاؤم من ناحية أخرى ولا ينكر ادلر أهمية الدافع الجنسي ولكنه يعتقد أنه ليس له تلك الأهمية الشاملة في حياة الطفل التي ينسبها فرويد إليه .

وعند ادلر ان التفوق والسيادة بحسبانهاهى الغريزة السائدة فى الإنسان تجد وسائل تحقيقها بغير الحب الجنسى .

و يرى ادلر أن لــكل إنسان قصداً فى الحياة وأن بكل إنسان تقريبا نقصاً جسميا أو إجتماعيا وإن العواطف لا تسوق الإنسان وإنما الإنسان هو الذى يخترع العواطف و إن قصد الإنسان فى حياته هو موضوع أحلامه وخواطره ، وقد يكون أحياناً سبباً لأمراضه وعاده إن هذا النقص الجسمى أو الإجتماعى مع الرغبة الملحة فى التفوق ، هى التى تدفعنا إلى أن نعتاض عنها بكفاية أخرى ، ويرى ادلر أن النقص يكاد يكون هو السبب الأساسى للنبوغ لأنه يبنى الشخصية من جديد ويحث النفس على التطلع والإستكمال .

ويرى ادلر : إن الحلم يتصل بالمستقبل أكثر من اتصاله بالماضى ، وأنه علامة على عمل هام سيتحقق عما قريب فى الواقع ، وهو افصاح عن طريقة تصرف الفرد فى الظروف المقتربة .
(عن فاخر عاقل بتصرف)

° ° °

ويرى جون كارل فلوجل فى كتابه (الإنسان والاخلاق والمجتمع) إن موقف علم النفس الآن أشبه بموقف الطبيب شهد مريضا بين الموت والحياة ، دون أن يستطيع تشخيص الداء عن طريق الحدس والتخمين ، وأن مكشفات التحليل النفسى ونظرياته فى ميدان الغريزة الجنسية قد صدمت شعور كثير من الناس ، فهم يشعرون إن علماء النفس حين يحاولون فهم البواعث التى ترتكز عليها القيم الخلقية والدينية والجمالية ، قد يحطمون هذه القيم عينها بل لعلهم يعملون فعلا على تحطيمها .

وحذر « فلوجل » من نتائج هذه الأبحاث وخاصة ما يتعارض منها مع النظم والعقائد ، وقال : ربما كان علماء النفس قد يكونون هم أنفسهم من المصابين بتلك العقد التى يحلو لهم الحديث عنها ولذلك جاءت معظم أحكامهم مشوبة بالهوى ، قائمة على معرفة مبتسرة . وقال إن علم النفس علم مهمته مقصورة على وصف حقائق الحياة العقلية وتصنيفها ، فلا شأن له بالقيم ذاتها .

ومن رأى سلامه موسى : « أن ما تعلمناه من فرويد لا يمكن أن يسمى علمــا ، وإنما أكثره فلسفة وأقله علم وعند بعض الباحثين « إن علم النفس نجح حين تواضع وأخفق حين حاول انشاء فلسفة نفسية كاملة » .

ويرى العقاد إن أكبر معالجات علم النفس هو القلق مصدر المرض النفسى ، والإنقسام الداخلى وإنفصام الشخصية . ويقترن بهذا الخطر وقد يكون من أسبابه داء الحيرة بين حياة الروح وحياة الجسد وبين تغليب حياة الروح بالجور على المتعة الجنسية .

وتغليب حياة الجسد بالإسترسال مع الشهوات والاقبال على اللذات الحيوانية دون غيرها — يقول العقاد « وفى الإسلام عصمة من كل داء من أدواء هذا الفصام الذى يمزق طوية الفرد ، أو يمزق صورة الوجود كله بين خصومات الفكر وخصومات العقيدة ، وخصومات المثل العليا فى كل قبلة يتجه إليها .

فليس فى الإسلام عداء بين الروح والجسد ، وليس الجسد فيه محنة تمتحنه بالصراع بين الطيبات من متعة الروح أو متعة الجسد(١) .

« وابتغ فيما أتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » ، يابنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين .

وليس فى الوجود عالم لله وعالم للشيطان ، ومن فاتحة الكتاب يعلم المسلم أن الله رب العالمين ويعلم من كل ما ورد فى كتابه « القرآن » من هذا النوع الإنسانى أنه أسرة واحدة لا فضل فيها لأحد على أحد بسلالته أو بنسبه أو بلونه إلا بالتقوى .

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعاونوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم » فليس فى العقيدة الإسلامية إنسان متصدع ، يتوزع بين نوازع الروح ، ونوازع الجسد ، وليس فيه ضمير متصدع يتوزع بين الدنيا والآخرة ، وليس فيه عالم متصدع يتوزع بين السماء والهاوية ، ولا خليقة متصدعة تتوزع بين اللعنة الأبدية أو المغفرة الأبدية . وفى عقيدته ما يعصم من كل فصام ، وليس فى عقيدته منفذ تتسرب منه أدواء النفوس ، وكل أدواء النفوس إنما ترجع إلى الشقاق البعيد

---

(١) النص بتصرف .

فى ضمائر مرضى القلوب ، وفى إسم الإسلام دليل على ما فى العقيدة الإسلامية من دعائم الثقة واليقين » .

وصفوة القول فى هذه الصلة بين عالم النفس والإسلام أن دراسات العلماء تجمع الأدواء النفسية كلها فى داء واحد هو : داء الضمير المدخول أو الضمير المنقسم على نفسه ، وأنها تجمع الطب النفسانى كله فى دواء واحد هو دواء اليقين والإيمان ، وذلك دواء عند « الدين » وليس منه عند « العلم » غير القليل ، لأن العلم سبيل ما يعرف ، ولا حاجة به إلى ثقة وتسليم ، وإنما يؤمن الإنسان ليعرف كيف يثق وكيف يبصر موئل الأمان ثم يركن إليه ركون العارف الآمن ، ركون الإسلام والتسليم .

ويحضرنى فى هذا قول الإمام محمد عبده « هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيراً مما يفيد فى راحة الإنسان ، أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها عليه حتى يعرفها ويعود إليها ، هؤلاء الذين صقلوا المعادن حتى كانت من الحديد اللامع المصقى ، أفلا يتيسر لهم أن يجلو الصدأ الذى غشى الفطرة الإنسانية ويصقلوا هذه النفوس حتى يعود إليها لمعانها الروحى » « فالدين » هو الذى كشف الطبيعة الإنسانية وعرفها إلى أربابها فى كل زمان ولكنهم يعودون فيجهلونها .

« والعقدة النفسية الكبرى فى أعمال النوع البشرى قد تتلخص فى كلمتين : المخاوف المجهولة وأن الشقاء فى تلك العقيدة يتلخص : الثقة البصيرة والثقة البصيرة فى كلمة واحدة هى الإيمان ، لأنه أمان وائتمان والإيمان هو الدين القويم . » ا . هـ

* * *

أبرز ما فى الفكر الإسلامى فى مادة علم النفس تجاه تطوره الحديث هو :

أولا : الاعتراف بحقوق الإنسان وميوله وعواطفه .

ثانيا : النظر إلى كل ما يتصل بعلم النفس على أنه نظرية مفروضة وليست حقائق علمية مقررة قامت أساساً على تجارب خاصة للباحثين ، ومنهم من له ظروفه الخاصة العقلية والاجتماعية من اضطراب عقلى ، أو اضطهاد (فرويد) ومن الضرورى الحرص من أهواء الفلاسفة والباحثين — ومعرفة أن العلم هو كل ما يتعلق بالمختبرات العلمية وحدها ، أما

فى مجال العاطفة والمشاعر فإن الأمر لا يتعدى أمر الفروض والنظريات والتجارب الخاصة . هذا وفضلا من خطأ تجاوز الحدود الخاصة بالملاحظة والاستقراء إلى التعميم .

ويلاحظ أن الموجات السياسية المختلفة من استعمارية وشعوبية وصهيونية تحاول الاستفادة من مثل هذه النظريات واستغلالها على أوسع نطاق ومن يراجع (بروتوكولات صهيون) يصل إلى مثل ذلك . فنظريات الجنس الآرى والسامى ، ونظريات فرويد وماركس ومن قبلها نظرية دارون قد استغلت استغلالا سيئا لحساب إعلاء حضارة على حضارة وسيطرة فكر على فكر — وقد واجه الفكر العربى الإسلامى هذه النظريات لا بحسبانها نظريات فيها بعض الحق وبعض الخطأ — ولكن بحسبان أنها فرضت عليه على أنها حقائق علمية ومفاهيم أساسية .

* * *

وقد أولى الفكر الإسلامى تقديره واهتمامه لميول الإنسان وعواطفه وغرائزه الطبيعية باعتبارها فطرته — ولم يعطها حقها أو يدمرها أو يقضى عليها كما فعلت بعض الأديان بل أفسح لها الطريق الطبيعى والمعتدل ووضع لها ركائز وضوابط ، وأجراها فى طريق قوامه التوسط والبعد عن الغلو والإسراف من ناحية أو التجميد والإلغاء من ناحية أخرى واعتبر الإنسان السوى هو الذى يحتفظ بقواه العقلية والروحية والجسمية ويطلقها فى إتجاهها الطبيعى .

ويرى الفكر الإسلامى أن وقف تيار هذه الميول بصنوف الرياضيات وأشكال الحرمان سببا لتعطيل قوى النفس الإنسانية وصدها عن استخدام جميع وسائلها وبذلك يتوقف ظهور آثارها البديعية فى عالم الحس ، لذلك جاء الإسلام معترفا بهذه الميول الطبيعية داعيا إلى الاعتدال « كلوا واشربوا ولا تسرفوا » .

لقد اعترف الفكر الإسلامى بنزوع النفس الإنسانية إلى التفوق والسيطرة والسيادة وإشباع الشهوة الجنسية .

(١٢)

التصوف

يتمثل الفكر العربي الإسلامي في ثلاث وجوه : عقيدة وشريعة وأخلاق .

ومن العقائد انبثق «الكلام» ، ومن الشريعة انبثق « الفقه »، ومن الأخلاق انبثق « التصوف » . فالتصوف طابع من التربية يحاول بناء نموذج رفيع من الفرد يجمع بين القوة والإرادة والحركة في الحياة من ناحية وبين الاستعلاء على المطامع والأهواء والشهوات من ناحية أخرى . غير أن التصوف لم يلبث مع حركة المجتمع أن انحرف عن مفهومه فأضاف إليه مقومات فلسفية مستمدة من الثقافات والمذاهب اليونانية والهندية ، وكان أسوأ ما أضاف نظريات الاتحاد والحلول ووحدة الوجود وبذلك انحرف عن مفهوم الفكر العربي الإسلامي وقانونه القائم على التكامل والوسطية .

وقد كانت حركة التصوف الكبرى في قيام التصوف الجمعي قد اتسعت في خلال عصر ما قبل اليقظة فتركت في مجال الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي أثاراً من الجبرية والتواكل والضعف والجمود — ولقد برزت الحركة الصوفية أساساً في العصر الأول كرد فعل للانحراف والتحلل والترف، ولم تقف عند الزهادة والعبادة وحدهما، بل مالت إلى العمل الصالح لخير

الناس ، ثم ربطت بينها وبين حركة الفتوة فكان لها دورها الضخم في مقاومة الغزو الصليبي التتري .

٢ — عنى تصوف الإسلام بالنفس الإنسانية بحثا ورياضة وتهذيبا لأخلاقها وكشفا لآفاتها . حيث يرى أن أول ما يلزم الإنسان فهمه هو علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها ، وقد قام نتيجة لكتابات أعلام تصوف الإسلام «علم للنفس الإنسانية» التمسوا عناصره من منابع إسلامية خالصة في مقدمتها القرآن والسنة ثم أقوال الصحابة والمحققين من أهل السنة ثم أقاويل المتكلمين والفلاسفة وأضافوا إليها تجاربهم الخاصة . واتجهوا إلى تأسيس «علم النفس الإنسانية» وهو علم له مبادئه وقواعده ومناهجه التي يصطنعها ويخضع نفسه له . ويقوم منهج التصوف على تربية المريدين وتبصيرهم بعيوب نفوسهم وتخليصهم من شرورها بحسبان أن مبادىء السلوك الخلقي تنبع من قرار النفس الإنسانية الخيرة . ويرى (جب) أن التصوف قام على أساس المثل الأخلاق الأعلى وقوامه : تخلقوا بأخلاق الله . وأن التصوف شاد صرحه الشامخ على أسس النظريات القرآنية .

وتقوم المعرفة في التصوف على أساس الذوق ، وليس عن طريق الفكر ، فهم يرون أن العقل وحده لا يوصل إلى الحقيقة المطلقة ، ويقولون بخطأ تطبيق مقولات العقل على موضوعات ما بعد الطبيعة ، وأن العقل النظرى غير قادر على معرفة مسائل ما بعد الطبيعة ، وأن هناك أداة أخرى غيره يدرك بها الإنسان الحقائق إدراكا مباشرا : هو الذوق الذى محله القلب أو الوجدان .

وقد قام بين العقليين والصوفيين خلاف . وقال الصوفية أن الفقهاء يلتمسون الحرف وأن المتكلمين والفلاسفة يلتزمون التعقيد والتجريد . بينما قال الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة أن الصوفية منحرفون . وكان هذا الخلاف يجرى بين منطق العقل ومنطق الذوق والوجدان — والحق أن الفكر العربي الإسلامي لا يقوم على أحد هذه النظريات وحدها ولكنه يقوم على توازن بينهما جميعا ، وأن كلا من العقل والوجدان إنما يمثل أساساً واحداً للفهم كل في مجاله ، وأن هناك تلاقيا بين الظاهر المتمثل في الشرع ورسومه ،

والباطن المتمثل فى جوهر التقوى . وأن العبادات ليست هى طقوس ورسوم فحسب ، ولكنها هذه الرسوم بما تحمل من حقيقة روحية وأن الأوضاع والرسوم وحدها لا تكفى ، كما أن المعرفة الروحية التى تجرى أحكامها على القلوب ولا تنفصل عن هذه الرسوم وبذلك يمكن القول بأن « المعرفة » فى مفهوم الفكر العربى الإسلامى تقوم على مصدرين متلازمين :

(١) المعرفة الحسية : ويمثل الإدراك المباشر الناتج عن الاتصال المباشر بين الحواس وموضوعات الحس (٢) المعرفة الروحية : ويمثل الإدراك المباشر الناتج عن الاتصال المباشر بين القلب وموضوع إدراكه ، وأن العبادات فى الفقه وحدها قد تكون جافة ومطبوعة بطابع تقريرى ، وأنها فى التصوف تجريبية ومطبوعة بطابع متحرر من الضوابط . والفكر الإسلامى لا يفهم أحدهما منفصلا عن الآخر ولكنه يربطهما معا فيكون هناك عقل وقلب ، وحس وروح ، وظاهر وباطن بعيدا عن الحرفية والتجريبية معا .

ووفق قانون الفكر العربى الإسلامى يكون خطأ القول بأن « المعرفة » هى المعرفة الحسية وحدها التى تقوم على العقل أو المعرفة العلمية وحدها التى تقوم على الملاحظة والتجربة ولا بد منهما معا .

٣ - وقد ظل المصلحون يواجهون محاولة الانحراف نحو مفهوم واحد من هذين المفهومين بالنقد مميدين النظرة الكاملة الشاملة الوسطية . فأبو زيد البسطامى يقول : لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع فى الهواء فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهى وحفظ الحدود فمن أنكر التقشف ولزوم الجماعة وتلاوة القرآن و ادعى بهذا الشأن فهو مبتدع .

ويقول ابن تيمية : الصوفية يجتهدون فى طاعة الله كما اجتهد غيرهم ، ففيهم السابق السابق بحسب اجتهاده وفيهم من يجتهد فيخطىء ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب ، وقد انتسبت إليهم طائفة من صوفية الحقائق الذين اعتنقوا مذهب الصوفية بإخلاص قلب ووفاء سريره ، وصوفية الأرزاق ، وصوفية الرسم — والصوفية كانوا ولم يزالوا من جملة الزهاد ولكنهم انفردوا عن الزهاد بصفات وأحوال . والتصوف طريقة بدؤها الزهد الكلى فى كل متاع الدنيا ثم ترخص المنتسبون إليها بالسماع والوجد .

ويقول الشعرانى فى كتابه الطبقات : إن طريق الصوفية بالكتاب والسنة وأنها

مبنية على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء . والتصوف زبدة عمل العبد بأحكام الشريعة .

وقد رسم عبد القادر الجيلانى منهج التصوف على نحو مرتبط بمفهوم الفكر الإسلامى فى شموله وتكامله « كل حقيقة خالفت الشريعة فهى زندقة ، الشيخ من يلزمك الكتاب والسنة ويبعدك عن المحدثة والبدعة ، الطريقة هى الشريعة ، القرآن بحر الحكم كلها ، لا تجعل رواق شيخك حرما وقبره صنما ، إذا رأيت الرجل يطير فى الهواء فلا تعتبره حتى تزن أقواله بميزان الشرع ، من أيقن أن الله الفعال المطلق صرف همه عن غيره ، الصوفى الذى لا يسلك طريق الرسول فلا تجمل لحركاته وسكناته إلا مبنية عليه ، الاطمئنان بغير الله والخوف منه اطمئنان من غيره » .

وقال بعض الأئمة : التصوف تصفية القلب من غير الله .

٤ — والتصوف : فى الفكر الإسلامى قطاع من التربية والأخلاق فى محاولة لخلق « الفرد » الممتاز المؤثر فى بيئته ، متجاوزا حد الواجب القانونى المطلوب إلى مرتبة أعلى قوامها الحب والإخلاص والتفانى دون انتظار جزاء .

وفى الفكر الإسلامى يجمع التصوف بين العقل والمعرفة ، وبين القلب والرياضة ، ومفهوم الإسلام فى التصوف « الدنيا فى اليد وليست فى القلب » . لا رفض الدنيا ولكنه لا يجعلها أغلب همه ، وبهذا يقوم التوازن بين التصوف وبين جوانب الفكر الإسلامى المختلفة دون أن يجور عليها أو يستعلى فوقها . فالعقل له مداه فى الفهم وغايته فى الرأى ، وللايمان مكانه فى مصارعة أهوال الدنيا والقدرة على الانتصار لا اعتزال الحياة .

ووضع التصوف فى الإسلام وفق مفهومه السليم أنه ليس بواجب وليس بممنوع وهو « صلة بين النفس الإنسانية والله » لما أثرها فى تصرفات الحياة وزيادة فى أحوال الزهد والورع عن الحد الذى أمر به الشرع ومن هنا أطلق عليه :

« الدخول فى كل خلق سنى والخروج من كل خلق دنى » .

٤ — ويقوم التصوف على قواعد خمس : محاسبة النفس ، قصد وجه الله تعالى ، الزهد فى الدنيا ، توطيد القلب على الرحمة والمحبة للمؤمنين . التحلى بمكارم الأخلاق .

— ٢ —

« الفكر الإسلامى : منهج فى المعرفة للبحث عن الحق وله طريقان : العقل والبصيرة فالتصوف شق من أسلوب المعرفة وليس المعرفة كلها .

التصوف واحد من عناصر الفكر الإسلامى باعتباره مركب من عدة عناصر ، والتصوف تراث ضخم فى مجال الأخلاق والتربية والنفس وهو استمداد لا شك فيه من مفهوم القرآن : بحسبانه الحجر الأساسى للفكر الإسلامى ، ولكنه شأن أى عناصر هذا الفكر قد مر بمراحل القوة والضعف والانحراف والجمود .

ولعل خطر التصوف - حين يعرض على مقاييس الفكر الإسلامى وقانونه : من حيث الوسطية والتكامل والحرية — يتمثل فى أثره العميق البعيد المدى الذى تركه فى عالم الإسلام والفكر والمجتمع الإسلامى فى خلال القرون الأخيرة حين خالف مفهومه الأصيل وفرض مفهوما منحرفا ليس أساساً من مفاهيم الفكر الإسلامى وهو « الجبرية » التى كانت بعيدة المدى خلال مرحلة الضعف والتخلف ، وخاصة فيما ترتب عليها من نتائج على جبهة الفكر والمجتمع الإسلامى فى مواجهة الغزو الاستعمارى الغربى .

هذا الضعف وهذا التخلف إنما يرجع أساساً إلى استعلاء التصوف على مفاهيم الفكر الإسلامى ومحاولة أصحابه إعتباره هو وحده مفهوم الإسلام ، فضلا عما يتصل بهذا من غلبة « مفهوم القلب » دون مفهوم « العقل » وهما متوازيان فى الفكر الإسلامى ، ومدى الخطر الذى ترتب على رجحان كفة القلب بمفاهيم العاطفة والذوق وحجب مفهوم العقل والعلم والتجربة وانهيار مكانتهما .

وفى ظل هذا الانحراف من مفهوم التكامل فى الفكر الاسلامى واستعلاء القلب والذوق ، غلبت مفاهيم أخرى ليست أساساً من جوهر الاسلام ولا من صميمه ، فانحرف مفهوم التصوف نفسه وغلب عليه مفهوم « وحدة الوجود والحلول » وهو مفهوم قوامه التحلل من التكاليف الشرعية وإسقاطها وفناء الذات الانسانية فى الذات الالهية والتوكل والسلبية والرفض وإنهاك البدن وعبادة الفرد .

وكل هذا نقيض القيم الأساسية للاسلام وفى مقدمتها « التوحيد » ونقيض الارادة الانسانية والقوة الفاعلة ونقيض الحركة والبناء والانشاء والايجابية ومقاومة سيادة الاستبداد ومقاومة الظالم والغاصب والدخيل .

وقد استغل الاستعمار هذه المفاهيم وحرص على إبقائها وإنمائها ، كما حرص أمراء الظلم والاستبداد من قبل على إذاعتها تمكينا لوجودهم باسم « الجبرية » وهنا يكمن مصدر الخطر على مقومات الفكر الاسلامى والثقافة العربية من انحراف مفاهيم التصوف وفى مقدمتها الجبرية ووحدة الوجود ومن هنا فإن استهداف إذاعته وتأكيده والخوض فيه إنما يمثل محاولة لتقديمه بديلا عن مفاهيم الاسلام الأصيلة وصرف له عن طابعه الأصيل من جهاد وتضحية ومقاومة ، ومفهوم وحدة الوجود فى أعماقه إنما يهون الظلم والاستعمار بين المسلمين وينشر بينهم نظرية مؤداها أن الله تعالى قد حل فى الجميع فلا يحق إعتراض .

وطابع الاسلام الأصيل واضح فى إيجابيته القائمة على التوحيد ومقومات السيادة والرحمة والعمل ، وإيمانه بالعقل والتجربة ، ودعوته إلى المعرفة بالنظر إلى الكون وتحريضه على اقتحام الآفاق ، وأبلغ مظاهر روح الاسلام العمل والجد حيث ينادى بالسعى وراء الرزق والأخذ فى الأسباب ويحض على الجهاد فى سبيل الله .

الجبرية

٢ — من أخطر الدعوات التى أدى إليها انحراف التصوف ودخول عناصر غريبة عنه — وخاصة الاتحاد والحلول ووحدة الوجود — إن غلب عليه معنى الجبرية ، وهو مفهوم السلبية والانحراف عن مفهوم الاسلام فى إيجابيته وإيمانه بالحياة والعمل ومعارضة لمفهوم المسئولية والجزاء . والانسان فى تقدير الإسلام مسئول مسئولية كاملة عن أعماله وتصرفاته وسلوكه ومن حقه أن يتصرف فى حرية ويختار أفعاله ، ومجاله فى الاختيار واسع أمامه على ألا يتعدى حدود الله ، ولقاء هذه الحرية فإن عليه جزائه على قدر مسئوليته عن كل فعل يفعله على قدر مكانة هذا الفعل من الخير والشر ، وفى ضوء حدود الله يملك الانسان حرية فى اختيار الطريق ، ومعنى هذا أن مشيئة الانسان فى اختيار الطريق الذى يسلكه إنما تجىء بعد مشيئة الله تعالى فى إرسال الرسل ومعهم الكتاب والحكمة .

وعلى ذلك فالقول بأن « القدر » هو الأمر اللازم الذى قضاه الله على الانسان باتباع طريق الخير أو إتباع طريق الشر قول لم يؤيده القرآن ، حقيقة أن الله يعلم ما يعلم سوف يحدث فى مستقبل الأيام لكل إنسان ، كسب خيراً أو كسب شراً ، غير أن علمه هذا لا يعنى أنه شاء أن يقترف إنسان أثاما بعينها . ومعنى علم الله لمستقبل الأمور ، أن المستقبل كتاب مفتوح أمام الله تعالى ، لا حد للزمان والمكان عنده تعالى بالمعنى الذى يعرفه الإنسان ، فعلم الإنسان للأشياء يحده الزمان والمكان وعلم الله واسع لا حد له ، والعوالم وما فيها كنقطة صغيرة يرى الله ماضيها ومستقبلها ، كما يرى حاضرها ، فالله تعالى يرى ويعلم ما فى المستقبل كما يعلم الإنسان ما يجرى أمام عينيه ، وعلم الله بأمر من الأمور لا يعنى أنه تدخل فى اختيار الإنسان لفعله .

والقدر والتقدير فى القرآن لا يفيد أن الله قضى على الإنسان بأن يعمل خيراً أو شراً ، بل يفيد القرآن : أن القدر والتقدير نظام عام فى الكون ، تسير عليه الكائنات وليس له يد فى أعمال الإنسان خيرها وشرها ، وخيره وشره لا يشيران إلى الأعمال الصالحة والأعمال السيئة وإنما يشيران إلى النظام الإنسانى والحالة التى يعمل فى نطاقها ، والإيمان بالقدر لا يعنى بحالة ما أن الإنسان مجبور فى أعماله ولم يقل بذلك إلا طائفة الجبرية ، ومن رأى المعتزلة والأشعرية[1] أن الإنسان حر فى اختياره ، وفى رأى الأشعرية أن الله سبحانه وتعالى هو صاحب الإرادة المطلقة التى لا حد لها وكل شىء سواه محدود بالقدر الذى أنزله الله له ، فالإنسان لا يملك العلم المطلق ولا القوة المطلقة ولا الإرادة المطلقة فإن هذه صفات خاصة بالله تعالى وإنما كان علم الإنسان وقوته وإرادته محدودة بالقدر الذى نزله الله له .

وحدة الوجود

٣ — يصور أحمد أمين هذا المذهب بقوله : أن معنى القول بوحدة الوجود أن العالم والله شىء واحد ، والفلاسفة والمتكلمين يرون : الوجود وجودين :

« واجب الوجود » : ما كان وجوده لذاته : أزلى أبدى .

---

(١) عبارة مولوى محمد على بتصرف من : كتابة الدين الإسلامى .

« ممكن الوجود » ما وجد لسبب حدث فان هـذا القول يقول : بإثنينية الوجود ، أى الله والعالم ، فالله خالق والعالم مخلوق ، والله مدبر والعالم مدبر ، وليس الله حالا فى العالم ، وإنما هو خالقه ومدبره ، والله بيده الخير والشر ، يثيب الناس ويعاقبهم جزاء ما كانوا يعملون .

أما مذهب الحلول فيرى : أن الله والعالم امتزجا ، وأن الله والقوى الداخلية الفاعلة فى العالم مترادفان ، أما أصحاب وحدة الوجود فيقولون : أنه ليس فى العالم وجودان بل وجود واحد والله هو العالم ، والعالم هو الله . ويسمى بمذهب الاتحاد : الاتحاد بين الله والعالم .

وقد أبدت (الأديان) مفهوم : الأثنينية ، فالله والعالم والخالق والمخلوق ، والروح والمادة ، عنصران اثنان لا عنصر واحد ، أما الواحدية فتقول بأن العالم الله ، أو المادة والروح أو الخالق والمخلوق ، شىء واحد . وكلام ابن عربى : أن ذاته وذات الله قد أصبحتا ذاتا واحدة ، وليست مظاهر العالم المختلفة إلا مظاهر لله تعالى ، أى ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات ، وليس هناك غيره ولا سواه » ورد ابن تيمية على مذهب الاتحاد ووحدة الوجود فيقول :

« إن الاتحاد بين الخالق والمخلوق ممتنع ، لأن الخالق والمخلوق إذا اتحدا فإما أن يكونا بعد الاتحاد اثنين كما كانا قبله ، وهذا تعدد وليس باتحاد ، وأما أن يستحيلا إلى شىء ثالث كما يتحد الماء واللبن ، أو النار والحديد ، فيلزم أن يكون الخالق قد استحال وتبدلت حقيقته كسائر ما يتحد مع غيره ، وهذا ممتنع على الله إذ الاستحالة تقتضى عدم ما كان موجودا ، والله تعالى « واجب الوجود » بذاته وصفاته الملازمة له التى هى كمال ، والتى إذا عدمت كان ذلك نقصا نزه الله عنه » .

٤ — وقد هاجم الشيخ محمد عبده مفهوم السلبية والانسحاب من المجتمع : وقال « أن الدنيا هى التى يجب التغلب عليها . أن علينا أن نخالط الناس وأن نعيش فى المجتمع عاملين . إن واجب كل مسلم صحيح الإيمان أن يؤدى رسالة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والإسلام برىء من تواكل الصوفية وأنه يدعو إلى السعى والعمل ويحض على الإقبال

على الحياة والإبتهاج بها والاستمتاع بما فيها من خبرات . وقد رفض الإسلام التواكل وقلة الإكتراث بالحياة .

٥ — وقد واجه « محمد إقبال » مفهوم « وحدة الوجود والحلول » فى إحدى رسائله[1] يقول :

نرى فى كثير من الشعراء الفرس ميولا شديدة إلى فلسفة وحدة الوجود . وقد وجد فيهم هذا الميلان حتى قبل الإسلام ، فلما اعتنقوا الإسلام حال الإسلام دون انتشار أو نمو هذه الفلسفة ولكن سرعان ما انتهزت هذه الفلسفة فرصتها القادرة لظهورها وازدهارها ، حتى طغت عليهم بمرور الزمن هذه الفلسفة النابعة من صميم أرض آبائهم ، وبعبارة أخرى قد ظهر فى المسلمين تراث أدبى جديد أساسه « فلسفة وحدة الوجود » لقد حاول هؤلاء الشعراء الفرس تحريف مظاهر الإسلام وتشويه الشعائر الدينية ، بأثر هذه الفلسفة وأعطوا صورة مشوهة لكل شىء هادف بناء فى الإسلام من ذلك أن الإسلام يعتبر الفقر مرضا اجتماعيا فى حين نرى الشاعر الفارسى حكيم السنائى يعده سعادة أى سعادة ، ويرى الإسلام أن الجهاد فى سبيل الله وسيلة هامة للحياة الفضلى فى الدنيا والآخرة على حين نرى الشعراء الفرس يلتمسون فيه غايات غير ما يستهدفها الإسلام .

وقال شاعر منهم : أن المجاهد الذى يستشهد فى سبيل الله لا يدرك بالمرة أن الشهيد فى سبيل العشق الإلهى أفضل منه وأعلى . وسوف ينادى مناد يوم القيامة : أن الشهيد فى المعركة ضحى نفسه ضد عدوه ، أما الآخر فقد استشهد فى سبيل حبيبه وصديقه .

وهذه الأبيات رائعة جداً من الناحية الشعرية والأدبية ، أما من الناحية الحقيقية فليس هناك أسلوب مسموم خطير أجدى وأبلغ فى تشويه الصورة الحقيقية للجهاد فى سبيل الله . وقد وضع السموم هذا الشاعر الفنان بمهارة بالغة بحيث لا يدركه القارئ ، ولا يشعر به مطلقا بل على العكس يظن أن هذا الشعر يصور حياة خالدة ، ويا للأسف فالمسلمون قد وقعوا فى هذا الدرك الأسفل من الجهل منذ قرون بعيدة ومما يدهشنا أن

---

(١) تاريخ الرسالة ١٠ يوليو ١٩١٦ من بحث لإسماعيل الندوى .

جميع الشعراء المتصوفين ظهروا إبان انحطاط المسلمين والتخلف الفكرى والمادى . وهذا بدهى . فى مثل هذه الظروف السوداء ، وذلك بعد أن ذهب مجد المسلمين وقوتهم إثر الغارات التتارية على البلدان الإسلامية ، وبهذا تغير مجرى التفكير الاسلامى وأصبح الضعف صفة جميلة ، وترك الدنيا من جملة أساليب الراحة والطمأنينة . وفى الحقيقة نجد من وراء هذه التغييرات اليائسة الكسل واليأس والهزيمة مستورة متغلغلة .

٦ — فى مواجهة نظرية (وحدة الوجود - والحلول - والاتحاد) الدخيلة على الفكر الإسلامى نضع هذه الملاحظات :

(أولا) : عقيدة الاتحاد لا توافق الإسلام أية موافقة فالإسلام لا يقر حلول الخالق فى المخلوق ، أو استغراق المخلوق فى الخالق ، وقد أنكر الإسلام على المسيحية فكرة الحلول ، ثم أنكر بعد على الصوفية تلك الفكرة بعينها .

(ثانيا) : إن الله تعالى محيط بكل شىء لا اتحاد له ولا حلول ، لأن الاتحاد مع المخلوقات يستلزم كون الخالق مخلوقا وهو محال ، وكذا الحلول فى الأشياء محال على الله ، لأن الحلول فى الشىء يوجب الاحتياج إلى ذلك الشىء وكونه حادثا والحدوث والاحتياج منافيان للألوهية .

(ثالثا) : لا يتفق الإسلام مع نظرية وحدة الوجود لأن فيها انتقالا من عقيدته الأصلية (لا إله إلا الله) إلى عبارة الصوفية (لا موجود فى الحقيقة إلا الله) وهى عبارة تؤدى إلى نتائج مختلفة أشد المخالفة لمفهوم (لا إله إلا الله) .

(رابعا) : التصوف الحلولى مبنى على هجران بكل ما فيها وقوامه التقشف المرير وحرمان النفس والرياضة القاسية وهو مخالف لمفهوم الإسلام القائم على العمل والمتعة الحلال.

(خامسا) : الخالق العظيم ليس جزءاً من مخلوقاته ولا هى جزء فيه ولا تماثله فى ذاته وصفاته وأفعاله . وهى مخلوقة بعلمه وإرادته وقدرته . ودلائل وجود الخالق العظيم تبدو فى مخلوقاته لأنها من آثار قدرته ، ومخلوقاته ، فهى أوتيت من العلم فإنها لا تحيط به علما ، والله هو الخالق . لكل شىء سواء أكان ذلك الشىء طاقة من الطاقات المحضة كالمغناطيس والأرواح والملائكة أو مادة من المواد كالجمادات والنباتات والحيوانات .

الظاهر والباطن

٧ — دعوى أن للشريعة ظاهراً وباطناً: فقد وجدت من يرد عليها من المصلحين والأئمة، يقول العلامة المقريزى : إن الإسلام ظاهر لا باطن فيه وجوهر لا سر تحته ، وهو لازم كل أحد لا مسامحة فيه ، ولم يكتم رسول الله من الشريعة ، ولا كلمة ، وما أطلع أخص الناس به من زوجة أو ولد عم على شيء من الشريعة وكتمه على الأحمر والأسود ورعاة الغنم ، ولا كان عنده سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس كلهم إليه ولو كتم شيئاً لما بلغ كما أمر . ويقول الإمام الغزالى أن الباطن إن كان مناقضاً للظاهر ففيه إبطال الشرع — ومن قال أن الحقيقة خلاف الشرع فهو كفر، ويقول عبد القادر الجيلانى كل حقيقة خالفت الشريعة فهى زندقة ، ظاهرة الشرع وباطنه الشرع ، الطريقة هى الشريعة ، إذا رأيت الرجل يطير فى الهواء فلا تعتبره حتى تزن كلامه بميزان الشرع .

٨ — والنظرة التاريخية للتصوف : تتمثل فى تعبيرين :

(الأول) « التصوف فى الإسلام »[١] وقوامه مفهوم الإسلام للتصوف .

(الثانى) التصوف الإسلامى ، وهو ما يتمثل فى مرحلة الانحراف عن مفهوم الإسلام ومبادئه ، وتأثره بالمذاهب البرهمية والفلسفة الإغريقية . وما يتصل بهذه المرحلة من مفاهيم قوامها :

(١) فناء الذات الإنسانية فى الذات الإلهية .

(٢) إسقاط التكاليف الشرعية عن الشخص إذا وصل مرتبة معينة من المعرفة .

(٣) الزهد على النحو الذى ينقطع به عن الدنيا ويعتزل المجتمع ويعتكف فى الصوامع مع إهمال الصوم والعبادة المنهكة للعقل والبدن والنفس .

(٤) تقديس الأفراد ، والأولياء ، والكرامات إلى النحو الذى يخرج عن مفهوم القرآن وكل ما يتصل ببروز دور الوسيط بين العبد والله والتوسل والاستشفاع وعصمة الولى .

---

(١) عن الدكتور محمد البهى بتصرف .

والإسلام ينكر مذهب الحلول ووحدة الوجود ولا يقر مذهبا يقول بحلول الله فى جسد إنسان ولا يقر القول بفناء الذات الإنسانية فى الذات الإلهية ولا يقر القول بأن الله سبحانه وتعالى ، هو مجموعة هذه الموجودات والكون بسمائه وأرضه ومخلوقاته العلوية والسفلية هو الله . كما لا يقر القول بحلول الله فى جسد الإنسان .

كما يرفض الزهد والرهبنة ووراثة الملك ، وحياة الانقطاع ، بل أن قهر النفس والانقطاع عن الدنيا ونبذها ليس من مفاهيم الاسلام أصلا بل هو من السلبيات التى شجبها شجبا كاملا . والإسلام لم يدع إلى الرهبنة بل هو صريح فى إنكارها فى القرآن والحديث ولكنه دعا إلى العبادة والورع والصوم والصلاة ، وقد جعل الإسلام الزواج أساساً الزهد ، يقول عبد الله بن عباس : لا يتم نسك الناسك إلا بالزواج .

٨ — ومن هنا يتبين ذلك الخطر الذى واجه الفكر الإسلامى والثقافة العربية منذ بدأت حملة الاستعمار الغربى الحديث فقد ركزت حملة التغريب التى قادها المستشرقون الغربيون على التصوف وحرصت على الاهتمام بشخصيات معينة فيه ، هى الشخصيات المنحرفة التى لا تمثل مفهوم الإسلام الصريح والتى التبس مفهومها بفلسفة الأشراق اليونانية كالحلاج والسهروردى وابن عربى وعبد الله بن ميمون القداح وابن الفارض .

وقد أغروا الدارسين فى الجامعات الغربية بإعداد أطروحاتهم عنهم ، وأذاعوا آثارهم ، وحققوا كتبهم ونشروا مفاهيمهم ، بل لقد أوقف ما سنيون حياته على دراسة الحلاج وأثاره كما حرص على دراسة الفرق المنحرفة عن الإسلام كالباطنية والقرامطة والمؤلين وعند ما سنيون أن صوفية الحلاج مسيحية الجذور ومنها خلص إلى أن التصوف الإسلامى مستمد من التصوف المسيحى .

ومن هؤلاء جولد زيهر وفلهوزن (المدرسة الألمانيه) وقد حاول رد مصادر التصوف فى تاريخ الإسلام إلى موثرات الهنود والفرس واليهود والنصارى .

ومنهم نيكلسون الذى حاول أن يثبت أن التصوف المنحرف قائم على الكتاب والسنة وشرح النظريات الفلسفية فى الإسلام على ضوء الرهبانية والنصرانية ورياضيات الهنود .

• • •

٩ — ومن الباحثين فى التصوف كثير من تلاميذ المستشرقين ومنهم[1] من يتبع شذوذ نفر من الصوفية ملحاً على إبراز العنصر المسيحى وحاولوا رسم صورة التصوف من خلال هذه الصور، كما أولى المستشرقون ودعاة التغريب إهتماما كبيراً بدراسة فكرة الإشراق اليونانية وفكرة الفناء والحلول الهندية . وتوسعوا فيها ، وكان هدفهم من هذا التحريف كله معروفا ، والمفكرون المسلمون والعرب يعرفون اليوم ما وراء محاولة الاستعمار والتغريب هذه بنشر كتب الصوفية المحرفة ، وهى إنما تهدف إلى غرض واحد هو :

« إحلال مفاهيم جديدة غير مفاهيم الإسلام الأصيلة »

أهمها الزهد عن الاستعمار والتوقف عن مقاومته .

١٠ — والفكر الإسلامى والثقافة العربية تؤمن بإنكار روح الزهد والجبرية وتشجب الأكاذيب الإسرائيلية الدخيلة ، والإسلام فى مفهومه المتكامل : يجمع بين المادة والروح ، والعقل والقلب ، وكلمة « زهد » لم تذكر فى القرآن إلا مرة واحدة ، وتعليمات القرآن وتطبيقات رسول الله واضحة ، وليس فيها أمر بالإنصراف عن الدنيا بل فيها اقتحام الدنيا بالخلق والعزوف عن الحرام والمطامع والأهواء .

والمعروف أن هذه الآراء التى أذاعها بعض دعاة التصوف عن الجبرية ووحدة الوجود ليست أصيلة فى الاسلام ولا فى الفكر الاسلامى ، وإنما هى ثمرة مرحلة الضعف التى مر بها حين تخلى عن قيمه الأساسية وغلبت عليه نظريات فارسيه ويونانية وهندية ليست منه .
وقد عاش المصلحون ومصححو المفاهيم قائمين على النذير بخطر هذه المفاهيم الغربية الدخيلة ، وقد هاجم هذه المفاهيم ابن الجوزى وابن عقيل وابن تيمية ومحمد ابن عبد الوهاب .

وقد نبه أكثر من باحث فى العصر الحديث إلى أن دراسات المستشرقين حين تولى اهتمامها بالشخصيات المنحرفة وعصور الضعف ، إنما تلتمس وسيلة من وسائل الأوربين فى استعمار الشرق على حد تعبير الدكتور عمر فروخ الذى يقول إن التأليف فى الصوفية يكثر فى أمم

---

(١) الدكتور ألبير نصرى .

أوربة على نسبة إهتمامها بالاستعمار ، وهدفهم إغراق المثقفين من سكان الشرق بكتب الصوفية المنحرفة لصرفهم عن ميدان الكفاح الحقيقي ، وعنده : إن الحركات لا تكون أبداً خالصة من المؤثرات الأجنبية وكذلك التصوف الإسلامي لم يكن خالصا من عناصر غريبة عنه ، هذه العناصر أضافها المتصوفة غير العرب ، الذين حملوا معهم إلى الإسلام تخيلات غريبة ورياضيات شاذة واعتقادات متفرقة . وعنده أن الزهد إسلامي ولكن الأيغال في التبتل كاعتزال العالم والانقطاع عن التناسل وقهر الجسد بالتقشف أمر دخيل ، وإن رفض الدنيا هو مفهوم التصوف من المسيحية . (٢) أما التأويل الفلسفي فقد دخل على التصوف الإسلامي من الفلسفة اليونانية . (٣) أما الحلول والاتحاد فقد جاء من نظرية التناسخ الهندية .

(١٣)

العـــلم

مفهوم الفكر الإسلامى للعلم مستمد من مفهوم القرآن أساساً . وهو مفهوم له جوانب ثلاثة متصلة ، هى العقل والعلم والحرية .

« وقد جعل القرآن للعقل السليم السلطان الأعلى فى إدراك كل معانى الحق والخير وجعل أعلى هذه المعانى الإيمان لوجود الله ووحدانيته . وعلى أساس سلطان العقل يضع القرآن سلطان العلم . فكل حقيقة علمية قاطعة لا يجوز التنكر لها ، لأن التنكر لليقين العلمى هو تنكر للعقل نفسه . ويقوم مفهوم الحرية فى الإسلام على أساسين : إن حرية الإنسان فى نظر القرآن ، أمر طبيعى وضرورى ، وأن حرية الفرد مطلقة إلى آخر حدود الإطلاق ولا تقف إلا إذا اصطدمت بالحق أو بالخير[١] » .

ومن هذه المفاهيم الثلاث المتصلة ، ابتدع المفكرون المسلمون « المنهج التجريبى » هذا المنهج الذى صنع الحضارة الحديثة ، وفق المعطيات التى قدمها العلماء المسلمون ، فى مجال الطبيعيات والفلك والطب والكيمياء .

---

(١) من بحث العلامة « نديم الجسر » .

وقد ربط الفكر الإسلامي بين « العلم والدين » من ناحية وربط بين «العلم والأخلاق» فالدين والعلم توتان أبوهما الفكر ، والعلم الصحيح يحتاج إلى رسالة الدين ؛ والدين الأصيل يحتاج إلى إرشادات العلم . ويرى كثير من الباحثين أن الفكر يتفرع في واقع عمله إلى اتجاهين أساسيين : هما العلم والدين :

(١) فقومات الكون ، ونهاية الإنسان ، وحقيقة الوجود تتصل بالدين .

(٢) وظواهر الأشياء والتغييرات الطبيعية والمشكلات الواقعة تتصل بالعلم .

وفي مفهوم الفكر الإسلامي أن الأصل في العلم العقل ورائده التجربة الحسية . ومن ثم فالعلم يمتد في مجال واسع ويحقق فيه انتصارات ضخمة ، ولكنه يقصر عن إدراك سائر حقائق الكون وخاصة الغيبية ، والعلم في مفهوم الفكر الإسلامي يأمر أهله بأن لا يعادوا ما يجهلون من الحقائق .

والإسلام صديق للعلم بما تضمنه القرآن من نصوص تحض على طلب العلم والتمرس به ؛ وليس للعلم الصحيح أن ينكر الدين ، فيحكم على شيء ليس من مفهوم بحثه ولا هو داخل ضمن دائرة نظرياته التجريبية الحسية ، وما كان للعلم أن يخرج عن وظيفته وهي مجرد الاستطراد والملاحظة للظواهر الطبيعية ولا يقول بالنفي أو الإثبات لما يجهله من الحقائق الكائنة وراء الظواهر .

يقول العلامة كريسون : أن العلم لا يعطينا في مجموعه ألا معارف مبهمة للغاية ، وذلك من جهة العلل الخفية التي لا تتعلق بها تجاربه .

ويقول أوجست كونت : إن العلم لا يمكن أن يؤدي إلى القول بالإلحاد ولا بالمادية البحتة ، لأنه لا ينكر النفس ولا الله ولكنه يجهلهما .

والدين والعلم لا يتناقضان وإن كانا متغايرين فأسلوب العلم في بحثه موضوعي تجريبي أما الوحي فإنه حقائق ذاتية .

والمعرفة في مفهوم الفكر الإسلامي : نظرتان : نظرة روحية ونظرة عقلية .

والأصل في الدين الوحي ورائده التفكير بنور العقل .

ومفهوم الإسلام للدين أنه يخاطب العلم . حيث لا تعارض بين نصوص الوحي وبين بداية العقل .

والعلم في مفهوم الفكر الإسلامي ليس غاية في ذاته ، ولكنه وسيلة في يد الإنسان إلى التقدم ، ولذلك : فإن نتاج العلم مرتبط بالأخلاق فلا يكون أداة هلاك أو دمار أو فناء للبشرية — ويقر الإسلام مفهوم العلم على أنه أسلوب في النظر إلى الوجود ومحاولة تفسيره وتفهم حقائقه ثم السيطرة عليه والتصرف فيه واستثماره بقدر ما تقدر طاقاتنا وفي ضوء ما تهدينا إليه عقولنا وأفهامنا ولكن يجب التصرف فيه على نحو إنساني يسعد البشرية كلها .

ومن لوازم العلم في مفهوم الفكر الإسلامي أن يطبع حياة صاحبه بطابع التسامح وسعة الأفق ويعلمه التواضع أمام الحقائق .

وليس العلم الذي دعا القرآن إلى تحصيله هو العلم الديني فقط ، إنما العلم الذي يدعو القرآن إلى تحصيله هو العلم على إطلاق ، « اطلبوا العلم ولو في الصين ، طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » .

وكل ما ورد في القرآن من آيات القضاء والقدر إنما قصد به سبق علم الله تعالى بكل ما يقع ولا يقصد به نفي الاختيار وتثبيط العزائم أو النهي عن السعي والعمل ، ويؤكد هذا المعنى مختلف الباحثين المنصفين ، يقول فرانز روزنتال : « أعتقد أن العقيدة بالقضاء والقدر لم تؤثر التأثير السيء في النشاط الفكري الإسلامي طيلة عشرة قرون ازدهرت فيها الحياة الفكرية .

أصول المنهج العلمي الإسلامي

استطاع المفكرون المسلمون أن يضعوا أصول المنهج العلمي الإسلامي .

ابن رشد : إذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه ، كما يجب النظر في القياس الفقهي ، فيتبين أنه كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه ، أنه يجب علينا أن نبتدىء بالفحص عنه وأن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم (أي المتقدم بالمتقدم) حتى تكمل المعرفة به ، فإنه عسيراً وغير ممكن ، وأن يقف واحد من

الناس من تلقائه وابتداء ، على جميع ما يحتاج إليه من ذلك ، كما أنه من العسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهى ، بل معرفة القياس العقلى أحرى بذلك فيتبين (إذن من هذا) أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك سواء كان ذلك الغير مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك لنا فى الملة ، فإن الآلة التى تصح بها التزكية ليس تعتبر فى صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا فى الملة أو غير مشارك — إذا كانت فيها شروط الصحة وأعنى بغير المشارك — لنا فى الملة من نظر فى هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه النظر فى أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص فقد ينبغى أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك .

ويقول : يجب علينا أن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر إلى هذا الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم .

ويقول : إن كل ما أدى إليه البرهان والعقل وخالفه ظاهر الشرع ، فإن ذلك الظاهر يقبل التأويل العربى ودون إخلال بعادة لسان العرب فى التجوز من تسمية الشىء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه .

ويقول : إن الإسلام أوجب التفكير فى مظاهر هذا العالم ، وفى غير آية من كتاب الله دعا القرآن إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به ، مثل قوله تعالى « فاعتبروا يا أولى الأبصار » وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلى والشرعى معا ، ومثل قوله « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء » وهذا نص بالحث على النظر فى جميع الموجودات .

٢ — ابن حزم : المعرفة تكون أولا بشهادة الحواس (أى بالاختبار لما تقع عليه الحواس) + بأول العقل (أى بالضرورة من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس) + ببرهان راجع من قرب أو بعد إلى شهادة الحواس وأولها العقل .

٣ - الشافعى : إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون فيه ، لقد أدركت سبعين ممن يقولون : قال رسول الله عند هذه الأساطين ، فما أخذت منهم شيئا ، وأن أحدهم لو أؤتمن على بيت المال لكان أمينا إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن » .

وتبدو « استقلالية الفكر الإسلامى وأصالته » حيث لم يقبل المفكرون المسلمون جميع المعارف التى وصلت إليهم ، بل أبانوا وجوه الخطأ فى بعضها هذه الأصالة تبدو واضحة فى مخالفة ابن سينا لارسطو وأفلاطون فى كثير من النظريات حيث لم يتقيد بها بل أخذ منها ما يتفق مع روح الإسلام وقال : أن الفلاسفة يصيبون ويخطئون كسائر البشر ، وقال : حسبنا ما كتب من شروح لمذهب القدماء وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا .

ومن أهم هذه القواعد :

(١) لا يأخذ رأى غيره وينسبه لنفسه وإنما يذكر مصدره .

قال ابن الهيثم : إن وجدت كلاما حسنا لغيرك فلا تنسبه لنفسك واكتف باستفادتك منه .

(٢) الدعوة إلى إجراء التجربة :

قال جابر بن حيان : إن واجب المشتغل فى الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة ، وأن المعرفة لا تحصل إلا بها . ويقول جوستاف لوبون عن همبرلد : « أن القاعدة عند العرب المسلمين هى جرب وشاهد ولاحظ تكون عارفا .

(٣) « وضع علماء المسلمين أساس النظريات الاقتصادية » .

ظهر كتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشى عام ٢٠٣هـ إلى حوالى ٨٧٥ م .

وكتاب الاكتساب فى الرزق المستطاب للامام الشيبانى ٢٣٤ هـ (٨١٥م) .

وكتاب الخراج لأحمد بن حنبل ومقدمة ابن خلدون .

(٤) « السعى وراء المعرفة من أجل المعرفة لا من أجل المنفعة ، واهتمامهم بالمصادر والحصول عليها من أى مكان ، ودراسة اللغات التى كتبت بها هذه العلوم : ، فقد تعلم البيرونى

اليونانية والفارسية والسنسكريتية علاوة على العربية ، وكان هذا الظمأ الملح مستمداً من تحريض القرآن وحثه على المعرفة .

(٥) أعلن الإسلام أن العلم لا يخالف الدين بل يساعد العقيدة على الرسوخ ، وجعل التكليف على العقل وطلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة .

(٦) اتساع الأفق وقبول الصواب من كل جهة جاء منها ، ولو جاء من المخالفين والخصوم ، وقد ربى الإسلام أتباعه على احترام الحقيقة بقطع النظر عن مصدرها « الحكمة ضالة المؤمن يلتقطها أنى وجدها فهو أحق الناس بها .

(٧) البحث العلمي المطلق من كل قيد إجتماعي أو سياسي أو قومي أو ديني ، وقد اتسم البحث بالتسامح ، وإتساع الأفق ، والتجربة والملاحظة ، والسخاء بالمال والوقت والنفس .

ونجد في كتابات علماء الإسلام بداءة النظريات الكبرى فنظريتي التطور والسوبرمان نجدها في قول ابن مسكويه :

يقول ابن مسكويه : إن النبات أسبق في الوجود من الحيوان والنبات ثلاث مراتب ، أولاها ما نجم من الأرض ولم تحفظ نوعه ببذر ، ذلك أنه في أفق الجماد والفرق بينهما هذا المقدار اليسير من الحركة الضعيفة في قبول الحياة ولا يزال هذا الأثر يقوى ويشتد في نبات آخر إلى أن يصير له من القوة في الحركة بحيث يتفرع وينبسط ويتشعب ، وجعل يتدرج ليصل المرتبة الثالثة من مراتب النباتات .

وقال بنشوء الحيوان من النبات ، وأن الإنسان ناشيء من آخر سلسلة البهائم ، وأنه ـ أي الإنسان ـ بقبول الآثار الشريفة من النفس الناطقة وغيرها ، يرتقي حتى رتبة أعلى من مراتب البشر .

وقال عن المراتب التي يتدرج فيها الإنسان ممعنا فيها حتى حصل على صورته الحاضرة ، وأنها مراتب القرود وأشباهها من الحيوان الذي قارب الإنسان في خلقة الإنسان وليس بينهما إلا اليسير الذي إذا تجاوزه صار إنسانا .

ويمضي ابن خلدون في إضافة جديدة فيعمق هذه النظرية .

قال : إن المادة تغير من صفات المضويات بمثل ما يغير الطقس . وقال : انظر إلى عالم التكوين ، كيف ابتدأ من المادن ثم النبات ، ثم الحيوان ، على هيئة بديعة من التدرج ، فآخر أفق المادن متصل بأول أفق النبات ، مثل الحشائش ، وما لا بذر له ، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان ، مثل الحزون والصدف ، ولم يوجد بهما إلا قوة اللمس فقط ، ومعنى الاتصال في هذه المكونات إلى آخر أفق كل منهما مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذى بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى من تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية .

المنهج العلمى فى مفهوم الفكر الإسلامى

يقوم المنهج العلمى فى مفهوم الفكر الإسلامى مستمدا من القرآن على أصول عميقة راسخة :

- لاتعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولاتماروا به السفهاء ولاتفرقوا به وجوه الناس .
- المطابقة بين الكلمة والسلوك . وربط العلم بالعمل .
- إستقلالية المفهوم الإسلامى .
- لايحجب العلم عن طالبه ولا يستحى صاحبه ، إذا سئل عما لايعلم أن يقول لا أعلم ، ولايستحى إذا لم يعلم الشىء أن يتعلمه .
- للمعرفة طريقان : العقل والبصيرة .
- قوام العلم الخلق .
- ضرورة الإعتماد على الوثائق المدونه ، والمصادر ، والأسانيد .
- الإيمان بالتطور والتغير .
- تقدير العلماء غير المسلمين .
- النصفة والسماحة فى بحوث الملل والنحل على نحو لم يعرف فى فكر آخر غير الفكر الإسلامى .
- القدرة على الانصاف من النفس بالمراجعة ، والتحول عن الرأى اذا ثبت بالدليل خطأه .

الحركة والتحول والتطور مفهوم أساسي في الفكر الإسلامي

أقر الفكر الإسلامي مفهوم الحركة والتحول والتطور واعترف به أساساً . بل إن نظرية التطور والارتقاء التي عرفها العلم المدني الحديث قد عرفها علماء المسلمين .

(١) الفارابي : في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » :

يقول : أن ترتيب هذه الموجودات هي أن يتقدم أولا أحسنها ثم الأفضل فالأفضل إلى أن تنتهي إلى أفضلها الذي لا أفضل منه . . . « النبات ، الحيوان غير الناطق ، فالناطق » وليس بين الحيوان الناطق أفضل من الإنسان .

(٢) ابن مسكويه — في كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق . فقد ذكر مراتب الجماد والنبات والحيوان واستخدم لفظ « الأفق » والاتصال .

(٣) ابن الطفيل : في كتابه حي بن يقظان .

(٤) القزويني : في كتابه عجائب المخلوقات إذ يقول : إن المعادن متصل أولها بالجماد وآخرها بالنبات ، متصل أوله بالمعادن وآخره بالحيوان ، والحيوان متصل أوله بالنبات وآخره بالإنسان ، والنفوس الإنسانية متصلة أولها بالحيوان ، وآخرها بالنفوس الملكية .

(٥) ابن خلدون : في المقدمة : يقول : اعلم أرشدنا الله وإياك أن نشاهد في هذا العالم بما فيه من المكونات على هيئة من الترتيب والاحكام ، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض وكيف تدرج صاعدا من الارض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض ، وكل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعداً وهابطاً ويستحيل بعض الأوقات .

ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر كل أفق منها مستعد للاتصال الفطري لأن يصير أول أفق الذي بعده ، واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواع ، وانتهى تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الكيس والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الانسان بعده (الدكتور وافي)

يقول روزينتال : لم تكن فكرة التطور الفكرى المستمر من جيل إلى جيل فكرة غريبة كلياً عن الفكر الإسلامى — وكان الرازى يرى أن تاريخ الفلسفة بناء متواصل على أسس وضعتها الأجيال السابقة ، وتأخذ نظرية ابن خلدون فى التطور التدريجى بعين الاعتبار .

وفى مجال الطب والكيمياء لم تكن فكرة التطور والنمو التدريجى غريبة عن العلماء المسلمين ، وقد اعتبروا بلوغ الكمال بمعنى أن للتأخر يتمم عمل المقدم هو الصفة الرئيسية التى يتصف بها التطور والنمو من جيل إلى جيل .

وقال عماد الأصفهانى : « أنى رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً فى يومه الاقال فى غده، لو غير هذا لكان أحسن ، ولو زيد هذا لكان يستحسن ، ولو قدم هذا لكان أفضل ولو ترك هذا لكان أجمل » .

فقد كان العلماء المسلمون يرون أن التغير هو الذى يتحكم فى العلاقة بين الأجيال المتتاليــة .

(٦) ابن الهيثم : يقول فى مقدمة كتابه المناظر : أن الغرض من جميع مايستقريه ويتصفحه استعمال العدل لا إتباع الهوى ، وأنه يتحرى فى سائر ما يميزه وينتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء حتى يظفر بالحقيقة ويصل إلى اليقين . « إذا وجدت كلا ما حسناً لغيرك فلا تنسبه لنفسك ، واكتف باستفادتك منه ، فإن الولد يلحق بأبيه ، والكتاب لصاحبه ، وإن نسبت الكلام الحسن الذى لغيرك لنفسك فينسب غيرك نقصانه ورذائله إليك .

(٧) الأصفهانى : المناظرة على شرائط ، ألا تغضب ولا تعجب ، ولا تشغب ولا تحكم ولا تقبل على غيرى ، وإنما أكلك ، ولا تجعل الدعوى دليلا ، ولا تجوز لنفسك تأويل مثلها على مذهبى ، كل هذا يبنى من مناظرته عن الحق ضالته والرشد غايته .

(٨) النظام : إن الشك والتجربة هما الركنان الاساسيان للبحث ، الشك أقرب إليه من الجاحد ولم يكن يقينا قط حتى صار فيه شك ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك ، فالشك ضرورى لكل معرفة .

(٩) جابر بن حيان : ان المعرفة لا تحصل إلا بالتجربة ، وعلى الذين يعنون بالعلوم الطبيعية أن يعرفوا السبب فى إجراء العملية وأن يفهموا التعليمات جيداً لأن لكل صنعة أساليبها الفنية . وعليك بالصبر والمثابرة والتأنى فى إستنباط النتائج .

(١٠) الغزالى : عنده أن أحكام العقل صادقة فى العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية وفى كل ما يتعلق بأمور التجربة . والعقل عنده لا يحتاج إلى معونة خارجية إلا فى حالتين : (أولى) لشفائه من الشك إذا ما انتابته آفته (الثانية) لتنبيهه وإرشاده إلى الأمور الإلهية التى لا يمكنه الاطلاع عليها إلا بالوحى والإلهام . أما فيما عدا ذلك فالعقل فى نظر الغزالى آلة سليمة صالحة مفيدة وضرورية لاقتناص المعرفة . وأساسه الضروريات العقلية وسبيله النظر وميزانه قواعد المنطق .

رأى المفكرين الغربيين

حاول «فرانددزنتال» تصوير المنهج العلمى الإسلامى فى كتابه (مناهج العلماء المسلمين ..) يقـــول :

كان المؤرخون وعلماء الدين يعثرون على الوثائق المدونة ، ولم يكن للمعارف القائمة على الذاكرة شأن فى تآليفهم ، ولم يستنكف المؤلفون المسلمون عن ذكر الجذاذات التى كانوا يدونون عليها الملاحظات أو ينسخون فيها المقتبسات عن الكتب التى كانوا يقرأونها . وقد عنى علماء المسلمين فى الدرجـــة الأولى بالأمانة والدقة فى ذكر المصادر المأخوذ عنها لأن « الإنسانية » هى جزء من مادة البحث ، وكل علم آخر له علاقة مباشرة تأثر إلى حد بعيد بالأسلوب المتبع فى درسهما ومعالجتهما . من الواضح أن العلماء المسلمين كانوا يقدرون أهل العلم من غير دينهم ، ويحترمون الثقات منهم أيما احترام ، وكانت القوائم النقدية لكتب المراجع تحتوى تقدير المؤلف لكتب من سبقه من العلماء وتقييمها ، وأحياناً يذكرون المراجع للتدليل على أن الموضوع الذى سبقت معالجته على أيدى القدماء ينبغى أن يعالج مرة أخرى على ضوء المعارف الجديدة .

وقد أشار (الطبرى) أن الظن والحدث لا يصلحان حكما فى اثبات الحقائق ، وان الحقائق لا يمكن الوصول إليها إلا بواسطة المعلومات التاريخية ويوصى رشيد الدين هم ابن أبى أصيبعة للؤلفين والمؤرخين أن ينظروا فى كل خبر نظراً عارياً عن محبة أو بغضة ، وأن يزنوه بميزان العقل والقياس وأن يتفحصوه .

ويقول درابر : تحقق العرب أن الأسلوب العقلى وحده لا يؤدى إلى التقدم وأنه ينبغى أن تجرى المشاهدات والتجارب ، هذا الأسلوب العلمى هو الذى دفعهم إلى هذا الترقى الباهر فى الهندسة والمثلثات والفلك والجبر والطبيعة وغيرها ، فالعلماء العرب (المسلمون) هم واضعوا أسس البحث العلمى بالمعنى الحديث ، قد تميزوا بالملاحظة ، والرغبة فى التجربة والاختبار وابتدعوا طرقاً واخترعوا أجهزة وآلات لاستخراج الوزن النوعى لكثير من المعادن والسوائل والأجسام التى تذوب فى الماء ويقول بريفولت فى كتابه بناء الإنسان : «إنه ليس ثم ناحية واحدة من نواحى الازدهار الأوربى إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة ، إن ما يدين به علمنا لعلم العرب أنه مدين له بوجوده نفسه .

العلم فى مفهوم الفكر الغربى

العلم فى مفهوم الفكر العربى الإسلامى قائم على أساس من دعوة «القرآن» وكان هدفه دفع الحياة إلى القوة والهدى إلى الحق والتوحيد أما العلم فى مفهوم الفكر الغربى فقد ورث المقومات الأساسية للمنهج التجريبى الإسلامى وأقام عليه هذا التطور الهائل . غير أن العلم الغربى لم يلبث أن انفصل عن مفهوم الدين والاخلاق — واستعلى بنفسه إذ قام فى أول أمره على نظره مادية ، عامة ، للكون والحياة ، قوامها العقل وحده ، مع إنكار كامل لما وراء المادة .

وواجه العلم صراعا حاسماً مع الكنيسة فانفصل عنها ، وأنكر الدين جملة ، وأقام مفهوما مستقلا عنه وتدرج بين عبادة الطبيعة إلى عبادة العقل إلى عبادة الإنسان ..

إذن فقد انفصل العلم فى الفكر الغربى عن الدين ، واتصل بمفهوم الوثنية اليونانية

والرومانية ، وحقق نتائج ضخمة فى مجال الاختراع والصناعة والتكنولوجيا ، وارتبط بالتطور والمادية والاستعمار والرأسمالية . وقامت النظرة العلمية فيه على أساس حيوانية الإنسان واعتماد النتائج التشريحية والكيمائية المطبقة على الحشرات والحيوانات فى التطبيق على الإنسان نفسه .

وخضع الإنسان لمفهوم « المادية » فى مجال الأخلاق والنفس والدين فظهرت نظريات داروين، وماركس وفرويد ودوركايم وسارتر ولورنس وهى فى جوهرها تجمع على أن الإنسان « حيوان » ابن المصادفة ، وانه لا غاية لوجوده ، ولذلك فلا معنى للحياة الإنسانية ولا المثل العليا الإنسانية ، وان الحياة تخبط ليس فيها إلا المتاع والجنس ، وزاد من تعميق هذا الرأى الحربين العالميين اللتين أكلتا الملايين ، وطغى طابع المادية على السياسة والاقتصاد والفن » .

وكان هذا هو الفارق الضخم بين مفهوم الفكر العربى الإسلامى للعلم وبين مفهوم الفكر الغربى — فالفكر الإسلامى ربط العلم بالأخلاق ، وربط المادة بالروح والعقل بالقلب والدنيا والدين . وعلى قدر ما بلغ العلم من اهتمام فى الكون والفلك ، فإنه لم يستطع الوصول إلى حقائق الأشياء وبلوغ ضمير الكون ، فقد أنكر ماوراء الوجود الواقعى وما وراء الطبيعة ووصف الميتافيزيقا بأنها خرافة وأنكر الغيبيات إنكاراً كاملا .

وأجمع العلماء فى شبه رأى موحد على أن العلم لا يفسر ظواهر الأشياء ويعللها ولكنه يصفها ويقررها ، ومهمة العلم فى تقديرهم قاصرة على وصف الظواهر وتقريرها لا تعليلها ، وقد كان العلم فى أذهان الأوائل يراد به تفسير الوجود ، وكان العلماء فى أول النهضة يهتمون بمعرفة (لماذا) ولكنهم أخذوا يتخلون عن هذا الاهتمام بعد أن تبين لهم عبث هذه المحاولات وعقم نتائجها . فلقد ترك العلم للفلسفة مهمة بحث العلل النهائية للوجود بعد أن عجز فى هذا المضمار ولم يسفر بحثه عن شىء .

والعلم لا يفسر شيئاً ، وإنما هو يربط وينسق ويلاحظ ملاحظة منهجية وبالتالى يصف

ويقرر ، وليس هذا فهماً للأشياء ولكنه تعرف عليها . ويقرر العلماء بأن المعرفة العلمية تقتصر على ظواهر الطبيعة وأعمال البشر وعلاقاتهم ، التي يمكن استخدام المشاهدة والتجربة لاكتشاف قوانينها ، والعلم يعترف بأن العقل البشرى لا يستطيع أن يدرك شيئاً إلا من طريق الحواس ، ولذلك فكل ما يقع وراء الحس والعقل لا يمكن للعلم أن يبحث فيه أو يعرف عنه شيئاً .

وليست حقائق العلم مطلقة وأبدية ، بل هى تقرر الحقيقة النسبية ، والبحث العلمى صراع لا ينتهى بين الإنسان والطبيعة فكلما ازداد الإنسان معرفة لقوانين الطبيعة ازدادت سيطرته عليها ، وما زال العلماء يتساءلون هل يستطيع العقل أن يدرك الحقيقة ، لقد قطع أشواطاً بعيدة خلال ثلاثمائة سنة ، فهل استطاع التوصل إلى الحقيقة ، والعلم يجهز الانسان بأفظع وسائل الفتك والتدمير ، والعلم رغم تقدمه عجز عن حل المشاكل الكبرى المتمثلة فى أصل الكون ونهايته وطبيعة المادة ومنشأ الحياة وخلود الروح .

* * *

ويقول مارتين سعالى كونجدن « إن نتائج العلوم ، تبدأ بالاحتمالات وتنتهى بالاحتمالات وليس باليقين ونتائج العلوم بذلك تقريبية ، عرضة للأخطاء فى القياس والمقارنات ونتائجها اجتهادية وقابلة للتعديل بالإضافة والحذف وليست نهائية ، وقد اضطر العلم منذ أجيال أن يترك البحث فى كنه الأشياء بعد أن تبين أنه لا سبيل إلى معرفة الكنه المغيب عن الحواس واكتفى بدراسة ظواهرها .

والمادية الصرفة كأساس للعلم ولانفصاله عن الروح يكشف مفهوم العلم عن عجزه عن مفهوم كنه الأشياء » .

ويقول رسل تشارلز أرنست : إن كل الجهود التى بذلت للحصول على المادة الحية من غير الحية قد باءت بفشل وخذلان ذريعين ومع ذلك ، فإن من ينكر وجود الله لا تستطيع أن تقيم الدليل المباشر للعالم المتطلع على أن مجرد تجمع الذرات والجزئيات عن طريق المصادفة ، يمكن أن يؤدى إلى ظهور الحياة وصيانتها وتوجيهها بالصورة التى شاهدناها فى الخلايا الحية » .

ثم تكاد تهوى نظرية مادية العلم كلية بتطور العلم ودخوله فى مرحلة جديدة :

يقول العلامة هالدين فى كتابه المادية : ماتت نظرية المادية ، بالنظرية القائلة بأن الذرات مركبة من الكهرباء وبروتونات موجبة والكترونات سالبة ، وطغت عليها نظرية الكوانتوم ، وأن الكهربائية تجىء شحناتها من المجهول وتذهب إلى المجهول ومن هنا لم يستطع المذهب المادى الإجابة عن هذا السؤال . قال هالدين : معلقاً : إن الحقيقة التى طفق الإنسان يبحث عنها دهوراً مديدة روحانية فى وجودها والروح لا يدركها العقل .

ونحد آخر واجه « العلم » هو غلبة تيار التكنيك . والتكنيك هو المنطق الآلى للعلوم ، هذا التحدى هو أن يصبح التكنيك سيد العلم وسيد العقل البشرى ، ويكون الإنسان عبده الخاضع له بدلا من أن يكون سيده المسيطر عليه ، ويقول الباحثون : أن العلم قد انحرف سبيله فقد أصبح سيد الإنسان بعد أن كان الإنسان صانعه وخالقه ، فكما أن جسم الإنسان يفقد خصائصه كإنسان حى ، إذا فقد الحياة النابعة من عقله وقلبه ، كذلك التكنيك يفقد خصائصه المنتجة إذا أضحى هو سيد العلم بدلا من أن يكون العلم سيده » .

وجماع الرأى فى الفكر العربى الإسلامى أن العلم والدين ، هما التوأمان أبوهما الفكر ، وبين العلم والدين قرابات عديدة والتقاء أصيل فى الحقيقة ، فحقيقة الوجود (دين) وظواهر الأشياء (علم) والدين والعلم يتكاملان ، وهما وإن استقل ميدانهما إلا أن العلم يوصل إلى مفهوم الدين ، والدين يوصل إلى مفهوم العلم ، فالعلم ليس استعلاءاً ولا سيطرة ولا قتلا وتدميراً وإنما هو تذليل المادة لخدمة الإنسان .

(١٤)
الفن

مفهوم الفن في الفكر الإسلامي مستمد أساساً من جوهر الإسلام ومضمون القرآن ، وقائم على أساس الشمول والتكامل مع الأدب والاجتماع والدين والحضارة — وهو مفهوم له طابعه الأصيل الواضح المباين لمفهوم الفنون السابقة عليه .

وقوامه أخلاقي توحيدي يتسامى بالغرائز ويرتفع بالنفس الإنسانية إلى الكمال دون أن يبعد عن الواقع ، أو يدخل مرحلة المثالية التي لا تتفق مع مفهوم الفكر الإسلامي بعامة . وقد عد الفن في نظر الفكر الإسلامي أداة تجميل الحياة ، ووسيلة الإسعاد الروحي والنفسي بتحرير الإنسان من أهوائه وغرائزه وإطلاقه في نظرة حرة إلى الكون والوجود .

وكان الفن اليوناني بطابعه المادي الوثني يجعل الأولوية في مجال الفنون للتماثيل المجسمة . غير أن الفكر العربي الإسلامي مستمداً من مقوماته من الإسلامية وضع فن البيان والشعر والأدب في مقدمة قائمة الفن ، فعالم الفكر والتأمل عنده هو أوسع العوالم . « نون والقلم وما يسطرون » وبذلك جعل الرائد والقائد للفن هما فن البيان وصناعة الشعر .

ولم يحرم الإسلام إقامة التماثيل وصناعة النحت إلا فى الفترة الأولى من حياة الإسلام — حتى يظل مفهوم التوحيد بعيداً عن التمثل بالنصب والأصنام التى كانت تمثل عبادات ماقبل الإسلام ، غير أن الفكر العربى الإسلامى فى إعراضه عن التماثيل المجسمة إنما كان يتمشى مع قيمه الأساسية التى تقوم على الروح والمادة معاً ، بحسبان أن أولوية التماثيل فى عالم الفن تعطى الطابع المادى الوثنى الذى حرر الإسلام البشرية منه .

ولذلك فإن دلالات التكريم للبطولة فى الفكر الإسلامى لا تقوم على صناعة التماثيل للأبطال وإنما تقوم على تقدير البطولة ذاتها وتخليدها وتنميتها .

وقد رقى الفكر الإسلامى الإنسانية عن مفهوم المادية فى الفن . على أساس اقتناع بأن « الأمة التى تقيم التمثال لبطل من أبطالها إنما تجسد البطولة فى شكل مادى » وتعطى الفرد فى جسمه وفى ذاته قيمة عليا ، ومن آية ذلك أن شخصية رسول الله محمد وهى أعظم الشخصيات طراً فى الفكر العربى الإسلامى لم تخلد بالصورة أو التمثال وإنما خلدت بطريقة معنوية بالكلمة نثراً وشعراً .

والفكر العربى الإسلامى يرتفع عن مفهوم المادية منفصلة عن الروح ، ولذلك فقد تحرر من مفهوم الأمم المادية التى تقدس المادة وتتجه اتجاهها ماديا فى تجسيد البطولة فى صورة مادية وهى الأمم الوثنية فى القديم كاليونان والهنود ، وحيث البطل فى أساطير اليونان لا يتصور أن يكون بشيراً . فإذا أصبح الإنسان بطلا نقلوه من صفوف الإنسان إلى صفوف الآلهة (محمد المبارك) .

أما الفكر الإسلامى فلا يرى هذا الرأى :

وهكذا هجر الإسلام التماثيل المنحوتة ووقف بجانب البيان والموسيقى وفن التعمير .

والفنان المسلم له طابعه المبدع فهو يعلم ويؤمن بأن الفن ليس تقليداً للطبيعة كما يرى أرسطو ولا هو تسلية ولهو خالص ، كما يرى بعض الرومان واليونان ، بل الفن عند المسلم

تقوم على الدسامى بالغريزة الجنسية ، كابحاً لجوح الغرائز ، ومحولا لقوتها وشلالاتها الدائمة واندفاعاتها القوية إلى مسالك الخير وطاقات النور .

وقد بدل الفن الإسلامى الرسم من محاكاة الطبيعة إلى خدمة الأدب والتعبير عن المعانى، فأوجد أنواعاً جديدة من الخطوط ، وعبر الفنان المسلم عن إحساسه بالطبيعة ولم يحاول أن ينقلها نقلا أميناً ، وقد استطاع أن ينتقل إلى مرحلة الابداع بعد نقل العناصر الزخرفية عن الطبيعة بالتصرف والتهذيب والتحوير حتى قام له فن مستقل ، ومن حقائق الفن الإسلامى أنه فن ابتكارى أصيل ، فقد ابتكر الفنانون ما لا نهاية له من الوحدات المتشابكة .

والتعبير فى الفن الإسلامى مجرد وعميق وبعيد إنعكاساً صادقاً للحياة والمجتمع وقد وصل الفنان المسلم إلى قدر كبير من التنويع والابتكار فى الفنون المختلفة التى عالجها فى مهارة ودقة ، وتجلت عبقريته فى الإنتاج الفنى فى مجال : التحف وتشييد العمائر والزخرفة ، وقد تجاوز مرحلة النقل إلى مرحلة الإبداع ، وكان أجل مظهر للابداع = هو فن الزخرفة المعروفة عند مؤرخى الفن باسم « الأرابسك » وكان لانطلاق الفنان المسلم فى ميدان التصميم لتلك المنتجات قد جعل منه مجدداً ومبتكراً ، فهو لم يكرر نفسه على وجه الإطلاق ، وإنما سعى دائماً إلى الخلق ، وإلى تهذيب المنتج وتجميله دون أن يتقيد بعناصر معينة . كما أنه نظر إلى الطبيعة نظرة واعية وأخذ منها جوهرها ومعانيها الخالصة .

وقد أبدع الفن الإسلامى فى رسوم الأشخاص والحيوان والطير ، فقد رسمها وصورها تجريدياً فى تعبير دقيق واضفى عليها حيوية رغم أنه قد جردها . ويرى محمد عبد العزيز مرزوق أن علماء المسلمين قد عرفوا تصوير الأحياء وزاولوه وغزوا به جميع فروع الفن الإسلامى من مخطوطات وأخشاب وعمارة وزجاج ومعادن وعاج وزخرف ومنسوجات ، وأن عبقريتهم لم تتجل فى نوع من الأنواع قدر ما تجلت فى المخطوطات ، فقد شغفه

المصورون المسلمون بتزيين كتب العلم والأدب والدين والتاريخ بصور تفسر بعض ما تضمنته من بحوث وأحداث .

وقد خلق الفنان المسلم من الحروف العربية ذات الأشكال المتباينة والأوضاع المختلفة طرازاً زخرفياً يتمثل فيه الجمال والقوة ، وقد أقام فن « الرقش » أو الأرابسك على وحدات متناسقة ويقدر الباحثون ما يتسم به الفن الإسلامى من البهجة والرونق الجميل ، وما يتميز به بمفهوم خاص ومناهج خاصة تختلف اختلافا تاماً عما اتجهت إليه مفاهيم الفنون الأخرى .

القرآن والفن

٢ — عنى القرآن بالفن الجميل ، ووجه الأنظار إلى مفهوم الجمال والزينة فى المخلوقات ممتزجة فى نفس الوقت بناحية المنفعة ولفتة القرآن إلى الفن واضحة وممثلة فى عبارة « ولكم فيها جمال » . وقد أباح الإسلام الاستمتاع بالجمال والزينة فى حدود الحق ودائرة الاعتدال « يا بنى آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين » « قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده والطيبات من الرزق ، قل هى للذين آمنوا فى الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » .

وبذلك دعا القرآن إلى تهذيب الذوق وتربية حاسة الجمال . ودعا إلى التأمل فى مظاهر الجمال ، هذا التأمل الذى ينمى قوة الملاحظة وقوة الفكر وقوة التدبر ، وهى العمد الإسلامية التى يقوم عليها الفن (محمد عبد العزيز مرزوق) وقد تأثرت الفنون الإسلامية بجوهر العقيدة التى رسمها القرآن والسنة ، وكان لهذه المبادىء والأسس أثر كبير فى صياغة الفنون الإسلامية بما ألبسها شخصية مستقلة انفردت بها بين الفنون الأخرى . وقد خلا القرآن من نص مانع للتصوير ، وآية الإباحة أن تعامل المسلمين بدراهم الفرس ودنانير الروم المزدانة بصور الملوك والأباطرة فى عهد النبى دون أن يصدر ما يحرم عليهم ذلك . ولا شك أن انطلاق الفن فى جو الحضارة الاسلامية مستمد من مفهوم الاسلام نفسه الذى لا يجعل مثله الأعلى الزهد فى زينة الحياة أو التقشف والخشونة ، بل يدعو

إلى التقدم المادى وتزيين الحياة ، وقد كان مفهوم الفكر الاسلامى مطابقا لحياة الانسان ونزعاته وما ركب فيه من غرائز وميول ، فلم يحاول كبتها بل أتاح له فرصة تلبية ما تنطوى عليه النفس البشرية من غرائز وميول مع الاعتدال والتوازن ، وقد أتاح الاسلام الفرصة لمناهج الحياة ومتعها ما دامت لا تتعارض مع أصوله ولا تخرج عن دائرة الاعتدال . وبذلك لم يجد المسلمون فى دينهم ما يحول بينهم وبين الفنون الجميلة . (محمد عبد العزيز مرزوق)

وقد وقف الاسلام إزاء الفنون موقفاً مختلفاً عن موقف اليهودية والمسيحيه ، فاليهودية قد وقفت من بعض مظاهر الفنون الجميلة موقف العداء السافر فحرمت على معتنقيها مزاولة فن النحت والتصوير [التوراة : الاصحاح ٢٠ من سفر الخروج] لا تصنع لك تمثالا منحوتا ولا صوره ما ، مما فى السماء من فوق وما فى الأرض من تحت .

والمسيحية دعت إلى ترك الدنيا والتجرد منها والانقطاع إلى الآخرة والاقبال عليها ويقول محمد عبد العزيز مرزوق أنه كان نتيجة لذلك أن المسيحية لم تبتدع فنا جيلا . وعندما ثبتت المسيحية أصولها واعترفت الدولة الرومانية بها استعانت بالفن الرومانى فى نشر عقائدها وتقريبها إلى معتنقيها أما الاسلام فلم ينكر الفنون الجميلة كما أنكرتها اليهودية ولم يستفد منها فى نشر دعوته كما استخدمتها المسيحية ، ولكنه تضمن توجيهات مختلفه كان لها أبعد الأثر فى تكوين الفن الاسلامى وفى نضوجه ،وقد حذق المسلمون ما أخذوه من فنون الأمم السابقة عليهم وتمثلوه وأضافوا عليه وهذبوه ومن ثم برز الفن الاسلامى وله طابعه الخاص الذى أخذ يؤثر بدوره فى الفنون التى عاصرته وجاءت من بعده .

وإذا كان الاسلام قد أعلن الحرب على الوثنية ، واعتبر « القرآن » : الانصاب رجس من عمل الشيطان على المؤمنين أن يجتنبوه ، فقد أدرك المفكرون المسلمون من ذلك أمرين :

(١) إن التحريم ينصب على التماثيل التى تعبد من دون الله وحدها ، أما تلك التى

تتخذ لغير هذا الغرض فلم يتحرجوا من استعمالها وقد صنعوا التماثيل على هيئة الانسان تارة والحيوان تارة أخرى .

(٢) إن مفهوم الاسلام أساسا أن التماثيل ليست هى التعبير الأمثل فى الفكر الاسلامى من الفن ، وليست هى إدارة تكريم البطولات والأعمال الخالدة .

ولعل هذا هو مرجع عدم التوسع فى صناعة التماثيل بالاضافة إلى نيئة لم تتوفر فيها مادة الرخام ، والفكر الإسلامى مستمداً من القرآن والإسلام لايحرم التصوير ، وقد وكل العلماء والأئمة والفقهاء أمره إلى حكم العقل وسنن التطور والرقى .

القرآن والفن

٣ — وجملة القول أن الاسلام يقدر الفن الجميل ، لأنه يؤمن بالحياة وزينة الحياة ومفاهيها مقطلما للانسان من غير سرف ووفق ضوابط سمحه ، دون الجمود أو الانحراف .

وترتبط الفن فى مفهوم القرآن بالأخلاق والتربية وإيجابية بناء المجتمع ولذلك فهو يثرى النفس الانسانية ويتسامى بها محاولا أن يحقق القوة والحركة والتقدم فى الحياة وتقديم القيم الأساسية للفكر الاسلامى إلى الانسان : التوحيد والحق والخير والجمال والعدل ، والفنان فى مفهوم الفكر الاسلامى ليس بعيداً عن الحب والعاطفة الحسية ولكنه يتمثل ذلك فى إطاره الواسع الرفيع ، فهو يرفض إثارة الطاقة الغريزية الكامنة فى أجواء النفس الانسانية ويجعل هذه قاعدته الأساسية فى الرسم والغناء والموسيقى والشعر ، قاعدة التحرر الكامل والانتقاء الواسع بمختلف المواقف والمشاعر ، وضوابطه فيها الأخلاق والدين والكرامة والمروءة والأريحيه والتسامى ، ومن الغريب عليه الاثارة والميوعية والانحراف ، وهذه الضوابط لا تنصب على ذات الفن ولكن على مامن شأنه أن يخلق معارضة بين القيم أو بعزل الفن عن الدين أو الخلق .

وقد عالج أعلام الفكر الاسلامى الفن الشعرى وأحب عمر الغناء ، ولكنهم جميعا

رفضوا المبوعة والـكشف والافراء والتبذل . ويتمثل مفهوم الفن أصدق تمثيل فى كتابات الإمام ابن حزم وفى رسالته طوق الحمامة .

رأى الباحثين غير المسلمين

٤ — يوصف الفن الاسلامى بأنه فن مطلق وتجريدى معبر وليس جامداً ، ويرى الباحثون : أن الفن الاسلامى قد خلق مذهبا جديداً مستمدا من خصائص الاسلام والأمة العربية يمكن أن يطلق عليه « إسلامية الفن » وأن الرقشة فى الفن الاسلامى حيث لا مبدأ لها ولا منتهى ، إنما يتمثل مفهوما من مفاهيم التوحيد لأنها تسمى وراء الله ، الذى هو الأول والآخر ومنه ينتهى الأسباب وإليه تنتهى المسببات ، والرقش حين تمتد بلا نهاية إنما يسمى وراء الصورة المثلى ، وهذه اللانهائية إنما تحمل دلالات هامة للروح العربيه التى آمنت بالله غير المنظور وغير المحدود ، فالله بهذا هو المثل الأعلى لمفاهيم الخير والحق والجمال وإليه اتجهت قلوب المؤمنين لترتفع إلى مستوى هذا المثل الأعلى عن طريق العمل الصالح أو طريق الاجتهاد والابداع . (بشر فارس بتصرف)

وينطلق الفن الاسلامى من مفهوم الفكر الاسلامى الذى « يرتكز إلى حد بعيد على القاعدة والعقل ، ويبتعد عن الهوى والغيب والارتجال » كما يقول بشر فارس ، وقد كان قبول الفن العربى (الاسلامى) لنظام مسبق ، مصدره المحافظة على وحدته ومقانة شخصيته وبقيت بذلك الروح العربية الاسلامية هى المنبع الأساسى الذى أمد العقل العربى بالمصادر الجمالية والدلالات العميقة المشاعر المهذبة .

وقدشهد ليبون وبرجسون وجيب و Marcaise على أن الفن العربى (الاسلامى) يحمل شخصية متفقة متماسكة جديرة بالاعجاب . ويقول بشر فارس أن الحد الذى وقف عنده الفن العربى (الاسلامى) فى إبراز عملية الخلق هو حد « الاسلام » الذى جاء على مبدأ التوحيد ، ولذلك فهو يرفض كل شريك لله فى قدرته الخالقة ويقول : الخط فى الفن

الإسلامى العربى كالـكلمة من الشعر يسير وفق تأثير داخلى من الرسام ، فـكما أن الشعر يستعمل الـكلمة حسب وزن الشعر وقافيته ، كذلك الرسام يكيف الشكل وفق صيغة موزونة موفقة وبخطوط لينه منسابة بانتظام مشكلة تناظراً مطرداً بحركة دائمة لا تقف عند حد ، واللون فى الفن العربى (الإسلامى) مرتبط بروح الأمة ، وبمناخ الحياة التى تعيشها . وقد وصف المظفر بن قاضى بعلبك الفيلسوف فى كتابه (مفرج النفس) تأثير اللون فى النفس وما يعكس ذلك من معان :

« فالألوان السود والـكمد وما شاكل ذلك ، وما يتركب فيها ، تـكدر الأرواح وتعمى القلوب وتولد الأخلاط السوداويه وما يحدث عنها من الفـكر الرويه والهموم المؤذيه والأحزان الملازمه .

و (اللون الأصفر) هو لون الشمس المحرقة ، لون الصحراء ، لون المدى الذى لا يحد .

و (اللون الأزرق) هو لون السماء ، لون الشدة الإلهية ، لون المحبة ، لون القدسية والطهارة ، شفاف كالأثير ، عليل كالراحة . لون السلام والطمأنينة ، لون العبادة والصلاة .

و (اللون الأخضر) : لون الأرض التى باركتها السماء ، ولون الماء والهواء وشجرة الماء والقرآن يتحدث عن الألوان : « ومن أحسن من الله صبغه » .

الفن ومفهوم الفـكر الغربى

٥ — يختلف مفهوم الفن فى الفـكر العربى الإسلامى عن مفهوم الفـكر الغربى فى نقاط أساسية ترجع إلى مصادر الفن . فالفن الإسلامى يتصل فى جوهره بالقرآن وبالقيم الأساسية والتوحيد فى مقدمتها والأخلاق جوهرها ، بينما يقوم الفـكر الغربى على أساس الارتباط بين الوثنية والمسيحية الغربية .

فالفن الأوربى وثنى المصدر إذ كان الفن اليونانى يمثل ذلك الصراع بين الإلهة والانسان أو بين القدر والانسان وكل المسرحيات اليونانية الشهيرة لا تخلو من آثار هذا الصراع ، وتتم المأساة حين يتحطم البطل على يد القدر أو يد الالهة الجبارة — فى نظرهم التى — لا ترحم ، والالهة فى تقديرهم شريرة وظالمه . يقول الدكتور هاس (كان المثل الـكامل عندهم الجسم الجميل للفاسب ، وليس هذا إلا اعتداداً بالمحسوسات اعتداداً

كبيراً ، وكان أكبر عنايتهم بالرياضة والرقص ، وكان التثقيف الذهني الذي يحتوى على الشعر والغناء والفلسفة وعلوم الطبيعة لا يتجاوز حداً خاصا حتى لا يكون ارتقاء الذهن على حساب الجسم، ويقول «ليكي» في كتابه تاريخ أخلاق أوربا : « إن الحركة اليونانية كانت عقلية وذهنية محضه .

ولما انتقلت الحضارة إلى روما كان النظام الديني الوثني هو قوام الفن وجوهره ، يقول الراهب أوغيسطين . أن الروم الوثنيين كانوا يعبدون آلهتهم في المعابد ، ويهزأون بهم في دور التمثيل . أن الفكرة التي كانت تسيطر على الامبراطورية الرومانيه هي احتكار القوة لها واستغلال الأمم الأخرى لمصلحة روما . إن الروم لم يدينو بالدين جديا أبدا ، وكانت آلهتهم التقليديه محاكاة شاحبه لأساطير الاغريق وخرافاتهم ، ولم يكونوا يسمحون لهذه الآلهة بالتدخل في حياتهم العملية » .

فلما جاءت المسيحية دخلت الوثنية فيها — على حد تعبير (درابر) بتأثير الذين تقلدوا وظائف رئيسية « ونشأ عن ذلك الاختلاط بين الوثنية والمسيحية دين جديد تتجلى فيه النظرية الوثنية سواء بسواء ، هنالك يختلف الاسلام عن النصرانية أذ قضى الاسلام على منافسة الوثنيه قضاءاً تاماً ، ونشر عقائده خالصه بغير غش » وقد ورثت الحضارة الغربية مفهوم الوثنيه والمسيحيه الغربيه، وورثت معها قيمها ، وأبرز مفاهيم هذه القيم نبذ الأخلاقية ، ومن ثم طغت فكرة الفن للفن على المفاهيم الأخلاقية السائدة ، واشتدت الحرب عندما شرع الزهاد وحماة الفضائل بإدانة الفن على أنه لعب وحس شهواني ولهو باهت يحول بين الانسان وبين الاستقامة . ومن ثم شن علماء الجمال حربا ضروسا ضد الزهد والتقشف ، وظهرت نظريات زولا وأوسكار وايلد ، وريمى دى لوربون ؛ فالفن عند زولا فردى وحيادى أخلاقيا ، وأوسكار وايلد يرى أنه ما من كتاب ما أخلاقى وغير أخلاقى بل مكتوب كتابة جيدة أورديئة. وريمى دى لوربون ، الذى يقول : التأكيد على «لاهدفية» الفن ، لأنه هو هدف لذاته . وبذلك حفرت هوة عميقة بين الفن والأخلاق ، ويقوم الخلاف بين الجماليين والأخلاقيين على رغبة كل من الفريقين في بلوغ المطلق ، المطلق بالنسبة للعقل

(الدين) والمطلق بالنسبة للقلب (الحب)[1] .

وفى مفهوم الفكر الاسلامى : أن الفن والأدب يقوم على أساس الالتزام الأخلاقى ويتحرك طليقاً فى دائرته . ولم يقم فى الفكر الاسلامى صراع بين الفن والأخلاق أو بين وحدة الفن والأخلاق أو انفصالها ، لأن مفهوم الفكر العربى الاسلامى قائم أساساً على الشمول والتكامل والوسطية . فلا الفن يستقل عن الأخلاق ، ولا علاقة الفن بالأخلاق علاقة خضوع أو قسر أو إيقاف له عن انطلاقته . والموسيقى والغناء وكل هذه الفنون تسير فى حريتها فى نطاق حركة الفكر نفسه متكاملة وملتقية وجوهرها الالتزام الخلقى .

وليس تحرك الفن الاسلامى فى دائرة الأخلاق يحول بينه وبين تحقيق هدفه من إبراز فكرة الشر ، والتوقف عند تصوير فكرة الخير وحدها ، بل هو التحرر من إبراز الصورة فى قالب الاغراء بها والحض عليها ، وحدود أخلاقيه العمل الفنى أن لا يهاجم القواعد التى يقوم عليها المجتمع ولا يحاول أن يبرز الرزيلة أو يهدم نظم الدين والعدالة والتوحيد والحرية .

والقصد من الفن أساساً أن يحقق رسالة فى نطاق حركة الفكر جملة ، فيكون عاملا ايجابياً بناءاً ولا مانع من أن يحمل إلى ذلك طابع المتعة .

ولابد للفن من تحرر فى مجال دائرته بعيداً عن الوعظ والتقرير به والحماسه . وأن كان الفن مرتبط أساساً بالأديان والثقافات والأمم ، وهى عامل من عوامل تربية الذوق والخلق ومعرفة كل ما هو جميل ، فإن أساس الفن فى مختلف المفاهيم الانسانية أن يضع فى المقام الأول العناصر الأخلاقية والنفسية ، ثم تأتى العناصر الفنية البحته كدقة التعبير وتوافق الألوان وليس فى مفهوم الفكر العربى الاسلامى ، إخضاع الفن للقيم الأخلاقية والأخلاق للفن ، ولكنه تلاؤم وتناسق وتكامل .

٦ — وخلاصة مفهوم الفن فى الفكر الاسلامى كما صوره دارسوه أو أعلامه على هذا النحو

---

(١) عن الدكتور عادل العوا .

لقد تحرر الفن فى مفهوم الفكر الاسلامى من المادية الخالصة ، وجمع بين الروح والفكر ، وقد كان حريصاً على أن لايغلب طابع الحجارة على مفهوم الحضارة الاسلامية كما غلب على مفهوم حضارات الفراعنة والرومان من تماثيل وهياكل وإنما برز بذاتيته الخاصه ، إيمانا بتسجيل العمل بالحس بدلا من الصخر وبالتاريخ والأدب والشعر وبذلك بعد عن أن يوصف بما وصف به بناة الأهرام والهياكل الرومانية وما أصاب العبيد الذين تحطمت مناكبهم تحت أثقال الصخور . ولم يتعلق الفكر الاسلامى بالآثار ، وكان عامل الحركة والحيوية بارزا فى فنونهم ، فلم تتميز العمارة الاسلامية بالضخامة والرسوخ بل تميزت بالجمال والدقة وخفة الظل ، وكان تقليد الطبيعة الحيه فى الرسوم والزخارف ليس ممثلا فى شكلها الجامد بل حركتها وتفاعلها وروحها ولم تقصد العمارة الاسلامية مطاولة الدهر فى الرسوخ بل متعة الروح والنفس

وكان الشعر هو الفن الذى أحبه العرب لأنه أرضى نزعتهم فى الحيوية والاستثارة وكانت الموسيقى امتداداً للشعر ، وبالجملة فإن الطابع الاسلامى فى الفن هو طابع الحيوية والروح العمليه ومفهوم الحضارة أعمال خالدة لا آثار خالدة ، والفن الاسلامى فن عواطف جياشه لا فنون أخيلة جامدة .

(١٥)

الحضارة

يقوم مفهوم « الحضارة » فى الفكر العربى الاسلامى على أسس عامة لها طابعها المستمد من القرآن :

أبرز هذه القيم ارتباط الضمير بالعلم وارتباط الأخلاق بالمجتمع . وبقاء قيم روحية للحضارة تتمسك بها وتتصل بتكوين الفرد وتربية النشء وإعداده فى مجال الجسم والعقل والخلق والروح ، واعتبار العمل الصالح فى الدنيا طريق الخلود فى الآخرة .

فى مجال المجتمع : يتسم مفهوم الحضارة بالعدل والمساواة والحرية والاخاء ، ونشر طابع الرفاهية فى ظل القيم الخلقية والروحية ، وهدم الوثنية والعصبية مع احترام عقائد الشعوب ومقدساتها .

وقد أعطى الاسلام للقيم الانسانية أهميتها : من حيث الكرامة والاخاء فلا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى ولا فضل لحاكم على محكوم إلا بالعمل الصالح ، وليس فى الاسلام طبقة تسيطر على طبقة أخرى .

يقول أميل درمنجهم : لكل حضارة أو دولة فى التاريخ ، بل لكل جنس أو مجتمع

بشرى ، « شخصية » متميزة بخواصها وصفاتها اللازمة ، وقيمة «الأمة الاسلامية» أنها أمة فى صميم تركيبها تشتمل على نظم وتعاليم ما زالت إلى يومنا هذا حية قوية بل قد كتب لها الخلود وحضارة الاسلام لا تحتقر الأمور الدنيويه ولكنها تعتمد على الروحية وترى إلى مثل أعلى رفيع ، فهى تجمع بين الدين والدنيا ، وهى بذلك بعيدة عن النفعية وعن الرهبانية على حد سواء .

وعندنا أن مفهوم الحضارة فى الفكر العربى الإسلامى يقوم أساساً على التكامل والوسيطة والحركة . فهو جماع الروحية والمادية ، والقلب والعقل ، والدنيا والآخرة دون إنحراف روحى أو إنحراف مادى ودون استعلاء على الأمم والشعوب ، أو سيطرة أو تسلط بالجنس أو العرق أو القوة .

٢ — ويرى (ليوبولد فايس) أن الحضارات المختلفة قامت ونشأت رويداً رويداً من تراث الماضى بما حوى من ضروب الرأى وتيارات الفكر التى استغرقت فى تبلورها إلى شكلها الخاص وكيانها المحدد أماداً طويلة من الزمن ، فلقد انفردت حضارة الإسلام وحدها بأنبجاثها إلى الحياة دون سابق عهد أو إنتظار ، وقد جمعت فى فجر نشأتها كل المقومات الأساسية لحضارة مكتملة شاملة ، فقامت فى مجتمع واضح المعالم ، له نظرته الخاصة إلى الحياة ، وله نظامه التشريعى الكامل ، وله نهجه المحدد لعلاقات الأفراد بعضهم ببعض داخل هذا المجتمع ، ولم يكن قيامها ثمرة تقاليد زخر بها الماضى ولا وليد تيارات فكرية متوارثة ، ولكن هذه الحضارة كانت وليدة حدث تاريخى فريد هو تنزيل القرآن الكريم ، وكان مردها إلى رجل فذ فى التاريخ هو محمد رسول الله . فلقد أدرك الذين آمنوا بالإسلام وأتبعوا محمداً وصدقوا بالقرآن فاتخذوه قاعدة حياتهم — إن الدين الجديد الذى جاءهم به القرآن يتطلب منهم هجرة بائنة إلى ما جاءهم به عما توارثوه من عقائد فى الحياة وما ألفوه من مناهج السير فيها ، فكان قبولهم لما جاء به بداية حدث جديد فى حياة البشر وتاريخهم إذ أنهم أدركوا أن الإسلام وقد جاء نظاماً شاملا للحياة قد افتتح حقاً حضارة جديدة وما كان دوره ليقتصر على التمهيد لغيره من الحضارات أو الارهاص بها ، فتبينوا كما تبين من جاء بعدهم أن مبعث رسول الله كان إيذانا ببدء عهد جديد بكل ما ينطوى عليه هذا البدء من حقائق ومعان .

ولن نفهم من هذا أن الإسلام قد قطع كل صلة بين حضارته وبين الماضي فذلك فهم لا يقبله العقل أو يستسيغه ، لأن كل كائن عضوي لا يمكن أن يوجد دون إسلاف وآباء ، فلن ندهش إذن حين نرى أن ما جاء به رسول الله — على ما هو عليه من حدة في النظر إلى الكون والحياة ومن استحداث نظام اجتماعي كامل ـ يتضمن كثيراً مما جاءت به الأديان ، ويتحدث عن كثير من الفضائل الخلقية التي كانت لدى من سلف قبله ، ولم يتنكر لهذه الفضائل والحقائق أحد من أهل الإسلام ، بل لقد كان القرآن الكريم ذاته أصرح ما يكون اعترافا بها وتسليما » .

وعندنا أن القرآن الكريم قد حمل بذور الحضارة حين دعا إلى العلم والعقل والبرهان ، وهو ما حقق قيام « المنهج التجريبي الإسلامي » الذي يكاد يكون حجر الأساس في بناء الحضارة البشرية الراهنة . غاية ما هنالك أن الإسلام حرص على أن يجمع بين العلم والخلق وبين الحضارة والضمير في وحدة مانعة ولا يفصل بينهما ، ومن ثم يكون التقدم العلمي والمادي متحركا في إطار إنساني ومعنوي وله قيم أساسية تعارض الظلم والإستغلال والسيطرة والاستعمار .

وتلك مزية حضارة الإسلام أنها قامت على العقل والضمير معاً ، وأن ذلك قد دفعها دفعاً قوياً إلى البناء والتقدم ، دون أن تنزع عنها قيم المعنويات والإنسانيات . وذلك وحده هو نقطة الخلاف بين الحضارة في مفهوم الفكر العربي الإسلامي وبينها في مفهوم الفكر الغربي ، أو بينها وبين واقع الحضارة الغربية الحديثة .

وهناك شبه إجماع بين الباحثين على « أن الحضارة الغربية الحديثة تطورت شيئاً فشيئا عن حطام الحضارة الرومانية وامتزجت بدين شرقي هو المسيحية بعد أن عدلته وحورته طبقاً للمزاج الغربي واستعداداته وظروف حياته » وهي ـ أي الحضارة ـ في مقوماتها الأساسية ونظرتها إلى الحياة الإنسانية والفضائل والأخلاق ، وفي شرائعها وعاداتها وقوانينها الاجتماعية نتاج امتزاج بطيء مخلوط من الموْرثات الفكرية تختلف أشد الاختلاف ، ولعناصر من الحضارات متباينة أشد التباين ، مهما ما ورثته من الحضارة الرومانية ، وما أخذته عن المسيحية :هذان المؤثران اختلطا بما ورثته من تقاليد قبليه عن القوط والسكات » .

من هنا كان تطورها السريع بين عناصرها المادية وعناصرها الروحية ، وإنتهائها إلى الفصل الكامل بينهما ، ثم إعلاء الجانب المادي إعلاءاً كاملا واعتباره الأساس الوحيد لبناء المجتمع والفكر . وإلغاء الجوانب الروحية والمعنوية ثم الحملة عليها وإنتقاصها وخاصة ما يتعلق بالدين والأخلاق والقيم الروحية .

أما حضارة الإسلام فإنها قد رسمت لها منهاجا ثابتاً قوامه النظرة الإنسانية وطابع التوحيد والعدل والحرية والأخاء ، وظلت تتقبل من الحضارات والثقافات ما تشاء دون أن يؤثر ذلك في مقوماتها الأساسية أو يطغى على طابعها الخالص . وبقيت لها في مواجهة كل غزوات الفكر وحملات التتار والصليبيين والاستعمار الحـديث — بقيت لها تلك النظرة الشاملة الوسيطة إلى الأخلاق والدين وذلك المنهاج الاجتماعي المتميز وهذا الأسلوب الذى رسمه الإسلام للانسانية والبشر . ولم تستطع المؤثرات الطارئة « أن تغير من خصائص الإسلام » وقيمه الأساسية أى تغيير جذرى فكان ما أصابته هذه المؤثرات هو تغطية هذه الخصائص والمقومات أو تعطيلها إلى حين(*) .

٣ — أما حضارة الغرب فتقوم على مفاهيم متناقضة منها مفهوم الوثنية اليونانية ، ومفهوم « السادة روما وما خارجها عبيد » في إطار من المسيحية الغربية المتصلة بالرهبانية والزهادة ، مع ما اتصل بها من إعلاء للعقل ، وسيطرة الطابع المادى ، والتحرر من القيم الأخلاقية والدينية ، وإطلاق الغرائز والحسيات . كل هذا مع نزعة الاستعمار التى إرتبطت « بالحضارة الغربية إرتباطاً عضويا ومباشراً » ، مما أفقدها أبرز مقومات الحضارة ويرى المؤرخ توينبى وعديد من الباحثين أن « الحضارة »(*) لا تنفصل عن الدين وأن الحضارات الباقية فى العالم اليوم هى حضارات ذات أسس دينية ، ولذا فإن إنفصال الحضارة الغربية عن قاعدتها هو مصدر الخطر ونذير الإنهيار .

والحضارة الغربية اليوم تواجه تحديات غاية في العمق ، تكاد تفرض عليها ما أطلق

(*) عن محمد أسد (ليوبولد فايس) من كتابه على مفترق الطرق بتصرف .

(*) يقول توينبى : (لو ألقينا بنظرنا إلى الحضارات التى ما تزال على قيد الحياة نجـد وراء كل منها ديانة جامعة تصلها بأصلها من حضارات الجيل السابق . .)

عليه الباحثون «أزمة العصر» وعندهم أن السبب في أزمة الحضارة سبب أخلاقي محض ، وأن الحضارة إنما تبدأ في الانهيار إذا أعوزها العامل الأخلاقي حتى ولو كانت العناصر الخلاقة الأخرى من الحضارة مزدهرة ناشطة . وفي مجموع رأي الباحثين أن هذه التحديات هي :

أولا : إنفصال الضمير عن العلم . وتجريد العلم من الضمير .

ثانيا : إنهيار القاعدة الأخلاقية للحضارة .

ثالثا : ازدياد نمو الجوانب المادية للمجتمع الغربي ، وبطء نمو جوانبه الروحية ، مما أدى إلى اختلال التوازن بين قواه الفاعلة وقواه المنفعلة . وهو ما يعبر عنه باختلال التوازن بين العقل والقلب .

الحضارة الإسلامية ومفهوم الفكر الغربي

٤ — انبعثت الحضارة الاسلامية انبعاثا طبيعيا من مقوماتها الأساسية من القرآن عن الحضارات البشرية المختلفة ، فحيث تميزت اليونانية بتقديس العقل والرومانية بعبادة الجسم وحلبات المبارزة الوحشية ، والهندية بنظام المنبوذين وتخصيص بغايا لخدمة المعابد يبذلن أعراضهن والمصرية القديمة بعبادة فرعون والحضارة الحديثة بسيطرة التكنيك والمادية ، تمتاز الحضارة الاسلامية بطابع التوحيد والعدل والأخاء والحرية .

وبالرغم من الغزو الخارجي المدمر للمجتمع الاسلامي فقد ظلت مقومات الحضارة الاسلا[مية] حية وقادرة على البقاء ، واستطاعت هضم كل الأفكار والفلسفات والتيارات المختلفة وإ[ض]افة الصالح منها في أعماقها وصهره في بوتقتها دون أن تفقد مقوماتها أو ذاتها الأصيلة .

ونحن نؤمن بأن الحضارة البشرية الحديثة هي ثمرة الحضارة الاسلامية في مجال المنهج التجريبي مع الانفصال عن مقومات الأخلاق والدين . والقول بأنه لا مكان اليوم لغير الحضارة الغربية الحديثة (بكل وجوهها) شيء لا يقره الفكر الاسلامي لأن الواقع (في حاضر الأمم وفي النزاع بين الأمم) يخالف ذلك تماما ، ولا أظن أن الجماعات البشرية اليوم ستميل إلى الاستسلام الحضاري على ما يفهمه الغرب فما زال أهل الفكر العربي الاسلامي يؤمنون بذاتهم وقدرتهم على التماس الجانب العلمي من الحضارة التي كانوا هم أصحاب

مصادرها الأساسية، ليستكملوا بها الجانب المادى فى مجتمعاتهم دون أن يفرطوا فى قيمهم الأساسية وأن كل مارددده توينبى وطه حسين وأحمد غايف من أن الحضارة مرتبطه بالفكر والعقائد وأن الذى يأخذ الحضارة لابد أن يأخذ فكرها، أنما هو رأى حار عن الحقيقة منحاز أو عميل، فى جولتين من أضخم جولات التاريخ تأكد معنى القدرة على استقلال النظرة، فقد أخذ المسلمون التراث اليونانى دون أن يأخذوا عقائد اليونان وأخذ الغرب التراث الإسلامى دون أن يأخذ فكر المسلمين وعقائدهم .

« لقد قمنا بالتبادل الحضارى ، أعطينا وأخذنا ثم ظلت حضارتنا سياجا حول وجودنا الاجتماعى على الأقل ولو كنا أخذنا بنظرية الحضارة الواحدة الطاغية أو غير الطاغية لما بقى فى العصور الوسطية غير الحضارة التى كانت لنا »[1] .

والرأى أننا نأخذ اليوم من الحضارة الحديثة جانبها المادى والعلمى فى إطار مفاهيمنا وقيمنا الأساسية التى تجمع بين المادة والروح والقلب والعقل .

أزمة الحضارة

● — حاول عدد كبير من الباحثين دراسة أزمة الحضارة ويرى أرنولد توينبى أن أزمة الحضارة هى الدين: «إن الحضارة الغربية المتدهورة لا يمكن إنقاذها إلا بالدين، ذلك أنها مصابة بالخواء الروحى الذى يحول الانسان إلى قزم مشوه يفتقد عناصر وجوده الانسانى ويعيش الحد الأدنى من حياته ، وهو حد وجوده المادى فحسب مما يصيبه بأمراض السأم الروتينية ، وفقدان الهدف من كل ما يأتى به ، ويحول حياته إلى جحيم مشوب بالقلق والحيرة الذهنية والتمزق النفسى ، خواء روحى ، يحول المجتمع إلى قطيع يركض بلا هدف كما تركض القطعان ، دونما تمحص لمعنى مسيرته الهوجاء كما يضطر المدركون أحيانا إلى إعلان انشقاقهم عليه » .

ويقول توينبى أن الحضارة الغربيه اليوم تعانى أخطر الأزمات فهى حضارة علمانيه لاحقه بالمسيحية تعيش على بقايا مختلفة من المبادىء المسيحية المشوهة ، وهى فوق كل ذلك مأخوذة ببدعة تقديس الفرد كفكرة الانسان الجماعى ، مجسدة فى أنظمة الدول الفاشيستيه والنازيه والشيوعيه والقوميه والاقليميه » .

---

(١) من عمر فروخ : بتصرف .

ويقول لم تعن الحضارة مطلقا بالانسان وحضارته من حيث تكامل وجودها بشقيه الروحى والمادى .

ويرى مالك بن نبى أن انحراف الحضارة يرجع إلى فقدان التوازن بين العقل والروح ، بحسبان أن أساس كل حضارة هو الأساس المزدوج : الروحى والمادى ، اللازم لكل بناء اجتماعى أهل للخلود .

ويقول صبح خورى : لقد حسب هيجل أن أزمة العالم سياسية فحاول حلها بالدعوة إلى تحقيق الدولة المثلى ، واعتقد ماركس أنها اقتصادية ، فحاول حلها بالدعوة إلى تحقيق النظام الاشتراكى ، إما توبنى فأيقن أن حقيقة الأزمة ليست سياسيه ولا اقتصاديه وأن هيجل وماركس يخلطان بين الأعراض والجواهر ، وبين الوسائل والغايات ، وأن الأزمة فى نظر توينبى أزمة روحية .

ويقول البرت إشفتزر إن التقدم المادى أكبر بكثير جدا من التقدم الروحى ، ولقد اختل توازن الحضارة فالاكتشافات التى جعلت قوى الطبيعة تحت تصرفنا على نحو لم يسبق له مثيل ، أحدثت ثورة فى العلاقات بين الأفراد بعضهم البعض ، وبين الجماعات والدول لقد أثرت معارفنا وزادت قوتنا إلى حد لم يكن فى وسع واحد أن يتخيله ، ونحن نغالى فى تقدير إنجازات الحضارة المادية ، دون تقدير لأهمية العنصر الروحى فى الحياة حتى قدره أن الحضارة الحديثة لا تنمو فيها إلا النواحى المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافىء فى ميدان الروح ، وهى فى ذلك أشبه ما تكون بسفينة اختلت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التى ستقضى عليها ، والطابع الجوهرى للحضارة لا يتحدد بانجازاتها الماديه بل باحتفاظ الأفراد بالمثل العليا لكمال الانسانية وتحسن الأحوال المادية والسياسية للشعوب والانسانية فى مجموعها . والحق أن العنصر الحاسم فى تقويم الحضارة ليس فيما أنجزته من أعمال ماديه بل يتوقف على كون الفكر يسيطر على الأحداث أو لا يسيطر .

إن الحضارة الأوربية المعاصرة تعانى أعراض التحلل والانهيار ، والسبب فى أزمة الحضارة سبب أخلاقى ، لأن الحضارة تنهار إذا أعوزها العامل الأخلاقى ، حتى حينما تكون العناصر الخلاقة الأخرى من الحضارة مزدهرة ناشطة . وازدهار الحضارة تصبحه دائماً آداب توقير الحضارة ونظرة شاملة إلى الكون تبرر هذا الاتجاه الأخلاقى ، فإذا سادت هذه النظرة ازدهرت الحضارة ونمت . أما اليوم فقد أصبحت وجهة النظر الأخلاقية للكون مسلوبة القوة ، ولذلك أخذ العالم يتخبط فى الظلام الدامس والعوامل التى آزرت الانحلال وزادت من خطورته موقف الانسان الاقتصادى ، فإنسان العصر الحاضر مرهق بالعمل ، وهذا الارهاق يحول بينه وبين القدرة على التأمل وحصر الذهن فى التفكير .

وقد رافق التصور الأخلاقى للحضارة ورجحان الجانب المادى على الجانب الروحى زيادة التقدم فى المعرفة التى لا تقيم وزنا للنوازع الأخلاقية . أن مشكلة الحضارة مشكلة أخلاقية ، أن الانسان لن تكون له قيمة حقيقية إلا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق ، وإذا أعوزه الأساس الأخلاقى تداعت الحضارة .

ويقول الدوس هكسلى : إن فساد العالم يرجع إلى دعوة الخطباء والشعراء والمشائين للتمادى فى الحياة المستهترة والاباحة ، وقد بالغوا فى مدح الحرية والتوسع فيها ، وإن الشركلة يرجع إلى تمرد الناس عن حياة الروح ، واندفاعهم وراء المادة وقصر جهودهم على الربح والشهوات وأعراضهم عن المثل العليا ، وقد بالغوا فى مدح الحرية والتوسع فيها حتى أصبحت مرزولة مبغوضة كالسم الذى ينقلب داء بعد أن كان دواء ، وأن المثل العليا حقيقة لا شك فيها لأنها ضرورية للعالم ، وهى الوسيلة للقضاء على الفلسفة المادية التى أعجب بها هواة الملذات والباحثون عن مسرات الحياة بأنواعها ، وأن النفوس البشرية لتضيع فى سبيل هذه الملذات وتفقد الثقة بالفضائل ، وقد أجمعت أرقى العقول فى سائر الأزمان والأماكن على أن غاية الانسانية هى السلام والمحبة والعدل .

ويقول سير جون وودف : إن الغرب الذى يتيه فخرا بطابع حضارته الوضعية الحديثة ، هذا

الطابع الذى يطلق عليه اسم «المودرنزم» : أو العصريه التطوريه تدقامر بكل رأس ماله على مائدة هذا المودرنزم ، بل وأفنى شخصيته الإنسانية بكل طاقاتها الابداعية والروحية ، داخل دولابها الآلى الرهيب ، وقد أصبحت دول الغرب برمتها شوهاء الصورة من الداخل إلى حد مخيف ، بعد أن سيطرت حضارة الالية الديناميكية سيطرة عمياء بلهاء لا هدف لها ولا ناموس إلا مجرد التطور الآلى الذاتى ، هذا التطور بل هذا الاندفاع الذى يسن بنفسه لنفسه قانون حركته مستقلا عن روح الانسان ومعنوياته كلها مع أنها تراث الآلاف من السنين .

ويقول هارلود لاسكى إن حركة الانسانية فى مسالك الزمن مصدرها الأصيل وباعثها الأول ذلك الصراع الناشب فى أعماقها بين (١) سلطان الغريزة التى تمثل الحرص على إشباع مطالب الفرد الضروريه ومطالب الجماعة وبين (٢) سلطان المثل الأعلى الكامن فى ضمير الانسان ليهذبه على الأسلوب الأمثل والأصلح . ولما كان الانسان يحيا بغريزته ووجدانه معا ، فالمعضلة الكبرى فى حياته هى كيفية الوفاق بين موجبات الغريزة وإيماءات هذا الوجدان حتى لا تظل ذاته ميدانا لصراع مرير بين قوتين متعادلتين ، وأول سمه من سمات هذا العصر هو الشك والقلق ، وقد فقدت الحضارة ثقتها فى نفسها وإيمانها العميق بحيوية القيم الثقافية السائدة وعجزت عن تحقيق ذلك الوفاق المنشود بين عالم المثل الأعلى الممثل فى كتابات الانسانيين وبين حقائق هذا الواقع الحافل بأهوائه وأطماعه وخصوماته . إن الحضارة تمر بمحنة من الشك والخوف والالحاد وتمنع المعايير الثقافيه والقيم الأخلاقية بصورة تنذر بشر مستطير فى حياة الفرد وحياة الجماعة »

٦ — والحق أن أخطر ما يواجه الحضارة اليوم هى النظريات الفلسفية التى تتجه إلى التحرر والانحراف فى مفاهيم الاجتماع والاقتصاد والنفس والأخلاق وهى فى ذاتها نظرات فلسفية لا مذاهب علمية أو حقائق ثابتة وهى بذلك قابلة للنقد ، وعرضه للخطأ .

ويرى تشارلز فرنسكل : إن الانسان الحديث يمر بأزمة عنيفة وأن المجتمع الغربى حافل هذه الأيام بالمشكلات الاجتماعية والأخلاقية على الرغم من بحبوحة العيش التى يتمتع بها .

ويتساءل (عادل السوا) هل ترجع المحنة الحضارية إلى طبيعة الحضارة ذاتها أم إلى فساد القيم والمثل التى ترافقها . ويجيب : أن الحضارة الحديثة تمتاز بتقدم مادى فائق سريع . فقد بلغت المعرفة العلمية أوج الازدهار وبات التصنيع طابع كل وجود إنسانى . وأثرت الآلة فى كل جانب من جوانب الوجود البشرى وخلقت أصداء عميقة فى نظرة الناس إلى الوجود وفى سبيل ممارستهم الحياة ، وإنما تتمثل الأزمة فى انقطاع الاتزان بين ما يخلق الانسان وبين الأهداف المثلى التى يترتب على البشر التزامها فيما وراء الاختراعات العظمى والكشوف الجبارة المذهلة .

وتمزق وجود الانسان فى المجتمع الحديث يمثل أكبر تحدى واجه الانسان ، الذى نجح فى التغلب على الطبيعة وتسخيرها عاريه عن طريق العلم والصناعه فأخذته عزة الخلق وكبرياء الابداع ونمت قدرته على حسب إيمانه ، وأصيبت القيم الدينية والأخلاقية بالجمود والتخاذل ويرجع الباحث السر فى الأزمة إلى أن الحضارة الحديثة تجافى القيم الأخلاقية المثلى مع أن هذه القيم لا تضيق بالتقدم العلمى ولا تنافى الابداع والابتكار ، وعنده أنه لا سبيل إلى علاج مثالب الحضارة الراهنه إلا بفلسفة روحيه قيمية (من القيم) وهى الفلسفة التى لا ترى الحضارة (حضارة الآله والعلم) هدفا ، بل تجعل المدنيه (أى تجعل الأخلاق) هى الغرض والهدف وتعمل على تحويل الرقى المادى إلى رقى خلقى وتطوير الواقع ليمشى وائقا بالروح .

ويقول وإذا كان الانسان قد أصاب نصرا على (المادة) لا يضارعه نصر فإنه يحتاج إلى نصر أسمى هو الانتصار على نفسه وطبيعته وذلك هو الجهاد الأكبر .

(٢)

ترجع مادية الغرب فى مجتمعاته وأخلاقه وأيدولوجية فكره إلى سيطرة فلسفات ثلاثة :

(١) فلسفة العلم . (٢) فلسفة المادية التاريخية . (٣) فلسفة فرويد .

ومادية الغرب ترجع (أولا) إلى الفلسفة التى استخلصها من العلم ، والتى كونها الغربى من تأمله فى العلم وتطبيقاته ، فهو يرى أن العلم لم ينجح إلا فى نطاق عالم المادة وصهرها وتجهيل القيمة الروحية والأخلاقية تماما لأنها غير ملموسة ، لذلك اشتط الغربى من إعتباره مثل تلك القيمة نهائياً وإنحرف إلى المادية وحدها فى ناحية ، وهذا أصل بعيد وعام من أصول المادية الغربية .

ثم ترجع مادية الغرب (ثانياً) إلى « فلسفة المادية التاريخية » التى جاء بها كارل ماركس ، فقد رأى هذا الفيلسوف أن رأس المال إزدادت قوته بحيث قسم المجتمع الصناعى إلى طبقتين : (١) الطبقة البرجوازية (الرأسمالية) . (٢) طبقة العمال .

فنادى بفلسفة ظاهرها علم بالحقائق التاريخيه والاقتصادية ورأفة بالعمال وباطنها شقاق وحرب بين الطبقتين ، فقال أن التاريخ العام للبشرية وفق حتميته عبر العصر الصناعى ، إذ يركز الثورة فى يد قلة هم البرجوازية ويحرم الكثيرة التى تنتج وهم العمال . هذه الحتمية التاريخية نفسها هى التى تحفز العمال أن يغتصبوا الدولة من البرجوازية شيئاً فشيئا وقال ماركس إن فعل التاريخ والطرق الدستورية بطىء فلابد من الإسراع فى تطوير التاريخ ومساعدته ، وذلك إنما يكون بثورة العمال ضد البرجوازية لإغتصاب الدولة ، إذن لكى نسرع بالتاريخ لا بد من إيجاد حالة عداء وحرب من داخل المجتمع . وكان ذلك مصدر القلاقل والأزمات الداخلية التى قسمت دول الغرب دائماً إلى معسكرين متحفزين للقتال .

وترجع مادية الغرب (ثالثاً)إلى فلسفة فرويد ، هذه الفلسفة التى حطمت البقية الباقية من روح الانسان وقيمته الخلقية والدينية ، بحيث لم تعد هناك قيم خلقية أوروحية إلا وهى مرض يجب التخلص منه . إن هذه الفلسفة تقول بكل بساطة أن عقل الانسان الذى هو مصدر سلوكه الجنسى ليس فى رأسه وإنما هو فى الغريزة الجنسية ، أنه إنسان تعس لأن أسفله أعلاه ، لأن غريزته هى عقله المتحكم فيه .

إن كل القيم الخلقية والدينية التي ضحى من أجلها بنو الانسان عبر القرون إنما هي عند هذه الفلسفة عقد نفسية وأمراض باعثها الأول الكبت الجنسي ويجب التخلص منها ، لكي تعيش بدون قيمه ولا مثل لأنها كلها عقد وهنا تزول « الأخلاق » وضرورتها وتحل محلها « اللاخلقية » وهي نوع من المادية ، لقد حطمت هذه الفلسفة « الانسان » في معقله الأخير ، وهو الفرد ، أصبح كل شيء ، غريزة جنسية مكبوته .

هذه الفلسفات الثلاث هي التي ذهبت بروحانية الغرب فأصبح يرفع علم المادية والشقاء الانساني ، وفي ضوئها نفهم القيم المادية التي تعكسها له مواثيقه ودساتيره ومسالكه اللاخلقية ومن ثم أصبحت المجتمعات في الغرب تقوم على أخلاق بعيدة عن الأخلاق التقليدية ، البرجوازية طابعها : الانفرادية والأنانية » بتصرف عن الدكتور ثابت الفندي .

مقومات الحضارة الاسلامية

أولا : قامت الحضارة الاسلامية على أساس مفهوم الاسلام . وقد أمدها القرآن بالروح والقوة والتماسك وأبلغ سماتها الموازنة بين مقاصد الروح ومطالب البدن والبعد عن الزهد المعطل للعمل وبين المادية الجامحة المفسدة لانسانية الحياة .

ثانيا : إتسمت الحضارة الاسلامية بالسماحة والانسانية والعالمية .فقد حرصت على توفير الحرية لغير المسلمين واحترمت شعائرهم وفتحت أمامهم أبواب المناصب .

ثالثا : طابع الحضارة الاسلامية أنها حضارة متكاملة يعيش أصحابها لدنياهم وآخرتهم معاً .

رابعا : لها شريعة أثبتت قدرتها على البقاء وملاءمة العصور والبيئات .

خامسا : إعطاء المرأة حقها وحريتها والمحافظة عليها من الانحراف .

سادسا : ربطها بين الروح والمادة .

سابعا : قدم الاسلام أصول المنهج التجريبي الحديث (ابن حزم، الغزالي، الجاحظ) وفلسفة التاريخ والاقتصاد (ابن خلدون) وعلم البصريات (ابن الهيثم) .

ثامنا : الميزة الكبرى للحضارة الاسلامية أنها ربطت العلم بالدين والسياسة بالأخلاق .

تاسعا : مزيه الاسلام الذي قامت عليها الحضارة الاسلامية إنه دين حضاري، دعا إلى العلم والمدنية .

عاشرا : الطابع الانساني واضح في نظام الاسلام الاجتماعي وشريعته وفي ربط الحياة بالخلق وربط المجتمع بالدين . وفي إقران العلم بالايمان .

حادي عشر : بساطة الاسلام وبعده عن التعقيد والتركيب، وكونه يصل بين العبد وخالقه دون واسطة لكهنة أو كنيسة، وهو عبادة ومعاملة معاً، وفيه رحابة لتقبل التفتح على الثقافات والحضارات والاجتهاد .

ثاني عشر : قامت الحضارة الاسلامية على أساس تفاعل علوم الدين مع الحياة . يرفض الفكر الاسلامي ما يسمونه النظرة الدينية منفصلة عن كافة القيم مجتمعة .

ثالث عشر : تتسم حضارة الاسلام بأنها حضارة جامعة ووسطى ولها أساس وذات فكر مفتوح، وكانت الحضارات الأخرى تنطوي على نفسها أو تزدري حضارات الآخرين .

وقد ماتت الحضارات القديمة على مدى الزمن (كالفارسية واليونانيـــة) وماتت الحضارات التي تمثلت في جانب واحد كالرومانية التي تمثلت في التشريع وحده، أما الحضارة الاسلامية فأبرز مؤهلات بقائها اللغة والفكر وطابع الشمول وانفتاحها على الحضارات وتراث الأمم وقد تميزت بطوابع عدة .

(١) رفضت ما خالفها وحافظت على مقوماتها الأساسية .

(٢) كرمت العلم وشرفت العقل ولم تنس التكامل مع القلب والوجدان .

(٣) وضعت الجذور الأساسية للمنهج التجريبي أساس الحضارة الحديثة .

الكتاب الثالث

طابع الفكر الاسلامى وخصائصه

طابع الفكر الاسلامي

« التكامل — الوسطية — الحركة »

يرسم الفكر الاسلامى [والثقافة العربية جزء منه] منهجاً جامعاً مانعاً للنفس الانسانية والحياة والمجتمع طابعه التكامل والوسطية والحركة ، وقوامه وحدة فكر تربط المسلمين فى إطار عقلية واحدة تسود المجتمع كله بجميع قطاعاته ، وتشمل مفاهيم الاجتماع والقانون والاقتصاد والدين والسياسة والتربية ، وتزود الانسانية بعموم كامل وهو فى نفس الوقت عام يضع القواعد الكلية ولا يتعرض للجزئيات حيث يفسح الطريق للمجتمعات والأزمنة والحضارات والأمم والتطور فى أن تبلور من قيمة أسس الأيدلوجية التى تناسبها . وهو فى هذا يلائم بين الثبات والحركة . وما زالت قيم الفكر الاسلامى هى أرضية كل حركة قومية أو وطنية أو سياسية أو اجتماعية تقوم فى عالم الاسلام ، ولا تستطيع أى حركة فى عالم الإسلام تتجاهل إطار الاسلام أن تجد طريقها إلى النمو أو البناء . والفكر الاسلامى كيان عضوى متكامل يتألف من عدد كبير من القيم السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية .

* * *

إذا كان لنا أن نضع تعريفاً جامعا مانعا للفكر الاسلامى — على ضوء التعمق فى جوهره ومراجعة جوانبه المختلفة ، واستعراض مقوماته ، جاز لنا أن نقول أنه فكر مطبوع

بطوابع ثلاث . تكاد لها صفة القانون ، أو الناموس أو السنن التي لا تتخلف . هذه الطوابع الثلاث هي : التكامل والوسطية والحركة .

وهو في هذا يتميز ويختلف عن طابع الفكر الغربي أو الفكر الشرقي على السواء ، أيا كان هذا الفكر (والفكر عادة يرتبط بدين والثقافه ترتبط بأمه) وفي هذا يمكن القول بأن المعارف والعلوم إنسانيه الطابع ، ولكن الأفكار والثقافات ترتبط دائماً بقيم أساسيه تنبع منها وتتصل بها ، ومن هذا فانها تحتفظ بجوهر متصل بمزاج وثقافه وعقلية ومفاهيم هذه المجموعات الانسانية التي إرتبطت بها ، ومن شأن وحدة الفكر دوما أن تكون وحدة الجماعة ، وأن تخلق الطابع الشامل الذي تتسم به آثارها العقلية وأوضاعها الاجتماعيه معاً .

ولقد صاغ الفكر الاسلامي « جماعة موحدة » مهما اختلفت جنسياتها عرباً أو فرساً أو تركا أو بربراً فقد إلتقت جميعاً على قيم أساسيه ومفاهيم شاملة ، ومن ثم لم يكن للأجناس والشعوب أثرها في هذه الأسس العامه ، وإن كان لها طابعها في فروعها الثقافيه كالأدب والفن . وإذا كان طابع الفكر الاسلامي هو التكامل والوسطيه والحركة ، فذلك أمر يعطى صورة النظرة الشاملة إلى الكون والحياة والوجود ، بعيـداً عن الجزئية والتطرف والجمود .

وفي هذه النقطة بالذات يقع الخلاف ويعظم الصدام في اللقاء القائم اليوم بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي . وحول هذا الطابع يكمن الخطر ، فالواضح أن الفكر الغربي قد وصل بعد تطور طويل منذ عصر الفلسفة إلى اليوم إلى جنوح نحو قاعدة واحدة هي القاعدة « المادية » واتخذها الأساس الذي أقيم عليه بناء الفكر والثقافة والحضارة جميعاً وعلى قواعده قامت اليوم مفاهيم الفلسفة والفن والأخلاق والنفس والاجتماع والاقتصاد والسياسة .

أما الفكر الاسلامي فقد ظل — قادراً — بعد هذا التحدي الخطير الذي واجهه منذ الحملات الصليبية وإلى اليوم — أن يحتفظ بمفهومه في النظرة الكلية الشاملة والتي أقام عليها فكره وثقافته وحضارته وما تزال تقوم وهي : الوسطية والتكامل والحركة .

وفي أي جانب من جوانب البحث عن أوجه الاتصال أو أوجه الخلاف بين الفكر

الاسلامي وبين الفكر الغربي — الذي يحاول من خلال قدرته الحضارية أن يسيطر على الفكر البشري كله — نجد أن نقطة الانفصال هي هذه النقطة ولا شيء سواها .

ولعل هذا أيضاً يقع حين تقوم المقارنة بين الفكر الشرقي وبين الفكر الاسلامي ، فالفكر الشرقي نتاج فلسفات (زرادشت وبوذا وكنفوشيوس) إنما يقوم على أساس قاعدة « الروحية » وحدها . وهنا يبدو الفكر الاسلامي وحده متميزاً (بين جناحي الفكر الإنساني) بطابعه الواضح الصريح : « التكامل والوسطية والحركة » ومن عجب أن الفكر الاسلامي منذ نشأته الأولى وتكونه على قاعدة « القرآن » قد أحس بخطر هذا التوازن العجيب وأهميته التي لا حد لها . حين وقع له أن يضطرب ثمة نحو الانحراف مرة أو الجمود أخرى مخالفاً جوهره وطابعه وطبيعته . فقد عرف حين وقع في الخطأ مدى الأخطاء التي تعرض عليه والآثار التي ترتبت على هذا الاخطاء . وقد تمثل ذلك حين استعلى جانب العقل على أيدي المعتزلة أو جانب القلب على أيدي الصوفية ، أو حين تصارعت القيم المتكاملة المتوازنة ، هنالك وقع الجمود أو وقع الانحراف ، ولم يستقم الأمر إلا بصيحة عالية مجددة تدعو إلى التماس مفهوم الفكر الإسلامي الأصيل مستمداً من معينه الأصيل (القرآن) ومتكاملا ، وسطياً ، قادراً على الحركة ولا شك أن الفكر الإسلامي حين يقوم قانونه على هذا المفهوم من التكامل والوسطية والحركة إنما يستمد ذلك من مفهوم الإسلام نفسه .

وتبدو رحابة الفكر الإسلامي في جمعه بين الروح والمادة والعقل والقلب والدنيا والدين . ويبرز طابعه في ذلك التكامل بين :

الاجتماع والاقتصاد والسياسة والنفس والأخلاق والدين بحسبان أنها كلها عناصر متصلة بشيء واحد هو « الانسان وقد حالت هذه الرحابة الواضحة في مفهوم الفكر الاسلامي للكون والانسان والحياة دون الأزمات والعواصف التي يعيشها الفكر الغربي بشطريه حين اختفت جوانب الروح والدين والضمير والبصيرة . وهي الجوانب التي ألغاها استعلاء المادية على مفهومه كأساس جذري له .

مقارنة بين الفكر الإسلامى والفكر الغربى

وقد كان من طبيعة تكوين « الفكر الغربى » إن عجز عن الموازنة بين العلم والدين والعقل والقلب ·

وإن قام الصراع بينهما فى ظل حركة الحضارة والتكنيك ويرجع ذلك إلى أن الجذور المكونة للفكر الغربى كانت فى الواقع مستمدة من فلسفة اليونان والرومان والمسيحية ومن ثم سيطر الجانب المادى — الذى ساد قواعد الاقتصاد والسياسة والاجتماع — على دراسات الدين والنفس والأخلاق والميتافيزيقا (ما وراء الطبيعة) وأخضعها لمفهوم الأساس القائل بأن كل ما ليس محسوساً فهو غير موجود — ومن خلال هذا الانحراف إلى محور واحد هو المادية وفقدان التوازن بين الروح والمادة بدأت أزمة العصر أو أزمة الانسان المعاصر الذى فقد روحه وفقد القدرة على النظرة الشاملة ·

ويدور الفكر الاسلامى أساساً حول « الفرد والمجتمع » ويرسم إيدلوجيا كاملة ومنهجاً شاملا لهذا الترابط فى مختلف المقومات : السياسية والاقتصاد والتربية والفن والأدب . وهى فى مجموعها زوايا مختلفة تشكل فى مجموعها « كلا » متكاملا بحيث لا يمكن أن ينفصل مفهوما منها ويحل محل الكل أو يأخذ طابعه .

والفكر الاسلامى هو كل خيوط الاقتصاد والاجتماع والسياسة والدين مجتمعة متلاقية يتكون من لحمتها وسداها نسيجاً متماسكا له لونه وقوامه . والانسان هو هدف الفكر الاسلامى وحياة الانسان « المادية والروحية والعقلية » التى تتكامل فى نظر الفكر الاسلامى (جسمه وعقله وروحه) وحياته المادية والمعنوية ، المحسوس منها والروحى ، العقلى منها والعملى .

والفكر الاسلامى مفهوم متكامل الحياة لا تنفصل فيه المقاييس الخلقية عن الحركة العملية ، ولا يمكن أن يضطرب أى جزء منها مستقلا دون الإخلال باتزان الأجزاء كلها ، وليس ثمة مفهوم من مفاهيم هذا الفكر يمكن أن يقوم وحده ، بل كل شىء يتسق مع سائر الأشياء ويعمل على وحدة الكل .

تكامل الفكر الاسلامى

ومزية الفكر الإسلامى القدرة على التكيف بين قيمه وبين واقع البيئة وأوضاع المجتمع. حيث لم يقم الفكر الإسلامى على العقل وحده ولا على النظرة الروحية وحدها، ولم أما الفكر يعلى أحدهما على الأخرى، وإنما أقام مفهومه على أساس التوازن بينهما وفق مفهوم الفطرة.

أما الفكر الغربى فقد أعلى من شأن العقل وأغفل ما سواه من مقومات النفس والروح وبذلك أنكر عالماً كاملا وأغفل قطاعاً حياً لأنه لا يقع تحت دائرة المحسوس وأغشى عن عالم ما وراء الطبيعة وكل العوالم النفسية والروحية غير المنظورة وغير الحسية وبذلك أعطى النفس الإنسانية نظرة قاصرة حاجزة.

أما الفكر الاسلامى فهو لا يعرض للمفاهيم بنظرة جزئية ولا يتمثل فى مفهوم النفس وحدة أو الاجتماع وحدة، أو الدين وحدة، بل هو نظرة كلية عامة شاملة ترتبط بالإنسان ككل، ودون إعلاء جانب منه على الجوانب الأخرى.

تكامل روافد الفكر الاسلامى

والواقع أنه لا يوجد قطاع فى الفكر الإسلامى يمكن فهمه أو التعامل معه لو أخذ بمفرده وعزل عن القطاعات الأخرى ولا يمكن تفهم اى جزئية وتفسيرها إلا إذا درست متصلة اتصالا وثيقاً بالكل ومعنى ذلك أن كل الأجزاء يعتمد بعضها على البعض الآخر وتتكامل معه.

ولذلك فإن أخطر محاولات التغريب والتشكيك كانت تنصب على تمزيق الفكر الإسلامى إلى مقومات مستقلة وإعلاء بعضها كما جرى فى إعلاء شأن الأدب مثلا أو التصوف. ومن هنا نرى تلك المحاولة الدائبة من دعاة التغريب فى العمل على تجزئة الفكر الإسلامى إلى أجزاء ينفصل بعضها عن بعض، ومحاولة اعتبار كل جزء منها وحدة مستقلة قائمة بذاتها، فى سبيل القضاء على «العقدة الرابطة» بين هذه الفروع، والتى تجمعها فى بناء واحد ونسق متكامل وتدفعها إلى هدف واحد.

(١) التكامل

ومزية التكامل فى مفهوم الفكر الإسلامى أنه يجمع الزوايا المختلفة فى كل ، وبذلك لا تكون النظرة جزئية أو ناقصة . وعيب النظرة الجزئية أنها تملى من تخصصها ، فالأديب ينظر إليها من ناحية الجمال الفنى بينما ينظر إليها المؤرخ من ناحية أخرى ، والاقتصادى من ناحية ثالثة والسياسى من ناحية رابعة .

فالفكر الإسلامى فى تكامله إنما يقيم قاعدة عريضة ضخمة تتمثل فيها قيمه الأساسية وتلتقى فيها هذه الروافد الجزئية دون تصارع أو تصادم فيما بينها .

يقول سول برت « يكون الموضوع واحداً ، ولكن طريقة الابصار تختلف ، فعالم النبات يفصل الزهرة قطعاً وأجزاءاً ، ولكن الفنان يريك إياها زهرة حية وعالم التشريح يشرح لك الجثة الميتة حتى عظامها المتماسكة ، وأما المثال فيعطيك اللحم النابض حولا إلى رخام فيه حياة ، وعالم النفس يخبرك عما هنالك عن التجربة الانفعالية ولكن الشاعر يعينك على أن تحيا تلك التجربة » .

ومن الحتم أن يكون لكل قطاع أو رافد طابعه الخاص ودوره المختلف عن الروافد الأخرى ، ولكن وحدة الفكر الإسلامى لا تمكن هذا الاختلاف بين الفروع من أن يفقد المجموع روح التناسق فلا يستطيع أى جانب من جوانب العلم أو الفن أو النفس أن يعلى من قدر نفسه ويتصور أنه هو وحده الأصل ، وفى الفكر الاسلامى تلتقى هذه القطاعات كلها ولا تنفصل ، وتتكامل ولا تتجزأ . ويعنى « التكامل » أن قطاعات الفكر المختلفة ليست مستكملة بمفردها أو منفصلة عن بعضها البعض وإنما هى أعضاء فى كيان واحد .

وفى ضوء مفهوم « التكامل » اتسع صدر الفكر الاسلامى للمحافظين والمجددين ، وأهل العقل والنقل ، ودعاة الاعتزال العقلى والمتصوفة الروحيين ، وجرى فيه العلم التجريبى مع الفلسفة النظرية ، إذ ليس فى الفكر الاسلامى قضية بين الدين والعلم تستعصى على التفاهم والمصالحة (محمد أحمد خلف الله) .

ومن هنا كانت قدرة الفكر الاسلامى على الانفتاح على الثقافات المختلفة والأخذ منها وإعطائها ، والقول والرد لمفاهيمها فى حرية وإصالة وفق قاعدته ، وعلى أساس الحفاظ على مقوماته دون جمود ، أو تطرف .

وتتمثل نظرة الشمول فى الفكر الاسلامى فى مقدرته على استيعاب كل ما قدمه الفكر البشرى من تطورات واتجاهات وتصفيتها وصهرها ثم تمثلها .

وأخطر ما يواجه مفهوم التكامل فى الفكر الاسلامى : التجزئة والنظرة القزمية .

والقزمية عجز عن التعميم ، وتركيز على الجزئيات منفصلة عن بعضها دون النظر إلى الوحدة التى تربط بين تلك الجزئيات . وتتكون النظرة القزمية نتيجة للنقص أو التعصب ، والتعصب فى ذاته نقص فى العلم بالجوانب الأخرى ، وبينما السماحة سمة أفق .

ولقد كان الفكر الإسلامى حريصاً على أن لا يفقد تكامله ، ومن ثم فقد بعد عن القزمية ، وعالمية الفكر الإسلامى إنما تتمثل فى قدرته على التوفيق ببراعة بين المتناقضات جميعاً فى مرونة بالغة ، دون أن يميل إلى جانب من الجوانب فهو يبنى الجماعية والملكية المشتركة ، وهو فى نفس الوقت ينادى بالفردية دون تعارض بين الجماعية والفردية ، فالإنسان روح ومادة ، وجسد وروح ، وفكر وقلب ، وقد استطاع أن يوفق فى روعة خلاقة بين مختلف الاتجاهات الإيدلوجية واستوعبها جميعاً فى بوتقة واحدة على أساس متين من الأخلاق والقيم الفردية والاجتماعية الثابتة

وفى مفهوم الإسلام يقوم التوازن بين العقل والروح والأساس المزدوج : الروحى والمادى اللازم لكل بناء اجتماعى أهل للخلود

ولم تتصل النزعة القزمية بالفكر الإسلامى إلا فى مرحلة الضعف والتخلف كما اتصلت بالثقافات العالمية فى نفس المرحلة .

(٢) الوسطية

تتمثل الوسطية فى مفهوم الاسلام من حيث يكون الفرد متفاعلا مع المجتمع والمجتمع متفاعلا مع الفرد ، والوسط فى السلوك الخلقى هو مايتمثل بالحركة بين التفريط والإفراط فالوسطية موائمة بين الواقعية والمثالية . وبين الروح والمادة ، وتتمثل فى أكثر من موقع فى القرآن : وأبرزها « ولا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة » . « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط » ، « والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما » ، « من أوسط ما تطعمون أهليكم » وتتمثل فى ، « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » ، وكذلك جعلناكم أمة وسطا ، » وترد مادة « الوسط » فى القرآن دائماً على أنها خير المواقف الثلاث : الإفراط والإعتدال والتفريط .

تتمثل وسطية الفكر الإسلامى فى عدة أبعاد : بين القديم والجديد ، بين الشرق والغرب ، بين الماضى والحاضر ، بين ثبات القاعدة وحركة الفروع ، هذا هو البعد الزمنى والمكانى ، وهناك البعد الفكرى بين الروح والمادة ، والعقل والقلب ، والدنيا والآخرة .

والوسطية تقع بين طرفى الجمود والانحراف ، والتكامل يجمع بين ما يمكن أن يسمى بالطرفين المتناقضين فى مفهوم النظريات الجزئية ، وقد رفض الفكر الاسلامى « التجزئة » أو التخصص الضيق الذى يؤدى إلى انعزال الباحثين فى قطاع من قطاعات الفكر الاسلامى عن القطاعات الأخرى حيث يتقرر أن تجمعهم أساسا قاعدة واحدة ، فإذا تخصص الدارسون كانت النظرة المستوعبة المتكاملة الوسطية هى أساس النظرة المتخصصة ، شريطه ألا يخرج قطاع عن الاطار المتكامل أو تكون له نظرة جزئية تفسر وحدة التوازن أو تقضى على التكامل مع الأجزاء الأخرى ، ومن هنا فلا يمكن أخذ وجهة نظر اجتماعية مثلا أو اقتصادية ، أو روحيه لتكون بمفردها أساساً منفصلة عن الجوانب الأخرى .

فوحدة الفكر الاسلامى تقوم أساسا على تكامله وشموله ، تقوم على كل هذه الخيوط مجتمعه متلاقية بحيث تتكون من لحمتها وسداها نسيجا متكاملا له لونه وقوامه .

ولذلك لا يمكن أن نعرض للأمور بنظرة جزئية أو في ظل قطاع معين ، فالانسان والمجتمع هو الأساس ، فلا يستطيع الأدب والفن مثلا أن يستقل بنظرة من شأنها أن تخالف الدين أو الأخلاق وهكذا ومن هنا فلا يوجد رافد من الفكر الاسلامي يمكن فهمه بمفرده معزولا أو منفصلا عن الروافد الأخرى . والشمول والتكامل لا يعنى التناقض .

٢ — والتكامل هو التوازن : وهو أساس نظرة الاسلام إلى الحياة وإلى الانسان . الفكر الاسلامي يوازن بشكل دقيق ملحوظ من مختلف القوى الانسانية . بين الروح والجسد ، بين الأشواق العليا ونزعات الغريزة ، بين الخضوع لضرورات الحياة والتسامى إلى الأفق الأعلى ، كما أن الاسلام يقع في نقطة « الوسط » بين أفكار البشرية المتطرفة إلى المادية أو الروحية ، بين الكبت الذى يفرض بعض النظم والعقائد ، والانطلاق الحسى ، بين الفردية في الفكر الرأسمالي وبين الجماعية في الفكر الماركسي ، بين المادية المغرقة والروحانية المغرقة .

والفكر الاسلامي : لا يأخذ الكائن البشرى أجزاء وتفاريق ، ولا يأخذ روحه ويترك جسمه وعقله ، ولا يأخذ عالمه النظرى ويترك الواقع ، ولا يأخذ ضميره ويترك سلوكه . والفكر الاسلامي لا يقيم صراعا بين الروح والجسد أو الروح والمادة بل يقيم تعاونا توفيقيا بين المتناقضات ، كوسيلة ليجمع الانسان بين الواقع والمثال ، وحيث تعمل بعض العقائد الهندوكية على توجيه طاقة الصراع كلها أو بعضها إلى داخل النفس ، لكبت الجسد ، وحيث تعمل الحضارة الغربية على توجيه الصراع كله إلى خارج النفس يعمل الفكر الاسلامي على توجيهها في توازن إلى الداخل والخارج على السواء .

وبذلك رفض السلبية المزيفة والايجابية المتعدية ويقيم قاعدة التوازن بين القوى جميعا والاتجاهات جميعا والمتع جميعا . وقوامه الأخذ بنصيب من متعة الروح ومتعة الفكر ومتعة الجسد .

* * *

وهو يعمد إلى مزج الأبعاد المتناقضة المتنازعة في محاولة استقطابها في بعد واحد عميق مركب حيث يجمع الفكر الاسلامي بين العلم التجريبي والصوفية ، وليس هذا تصارع بل تكامل ، وهو جامع بين العقل والقلب حيث التمزيق والاعلاء بين الجانبين هو مصدر الضعف والانحراف .

(٣) الحركة

« الحركة » من أبرز طوابع الفكر الاسلامى وهى تتمثل فى القدرة على الملاءمة والتشكل والتطابق والالتقاء مع مظاهر المجتمعات المختلفة ، والعصور المختلفة ، والانفتاح على الثقافات والمجتمعات والقدرة على الأخذ والعطاء والقدرة على رفض ما لا يلائمها . ذلك أن الفكر الاسلامى قد نبع عن مصدر أثر واسع عميق ، هو الاسلام الذى أعطى الانسانية بالقرآن فيضا من القيم الايجابية الصالحة لكل زمان ومكان وهو فى حركته يلتمس قانونا أساسيا هو « الاجتهاد » الذى تتمثل فيه القدرة على إعطاء إجابات دائمة متجددة للمواقف المتطورة المتغيرة وفق قاعدة الفكر الاسلامى الأساسية وهى الحفاظ على الشخصية والقيم الأساسية ومواجهة الثقافات المختلفة على أساس واضح .

ولا شك أن قانون التكامل والوسطية والحركة قد سيطر على تاريخ الفكر الاسلامى سيطرة كاملة وظهر واضحا فى مختلف مراحله . فى مواجهة ظاهرة التحول أو الانحراف . وقد ظهرت حركات تجديدية إصلاحية فى الفكر الإسلامى ثم لم تلبث أن انحرفت عن طريقها ، والاعتزال حين استعلى بالعقل انحرف عن مفهوم الاسلام المتكامل (عقلا وقلبا) والتصوف حين أعلى شأن القلب انحرف عن مفهوم الاسلام .

ومن هنا كان لا بد أن يتمثل قانون التكامل فى حركات تصحيح المفاهيم والاتصال بالمنابع ، وقد قاد هذه الحركات أعلام كثيرون فى مقدمتهم الأشعرى وابن حنبل ، وابن حزم ، والغزالى وابن تيمية وفى العصر الحديث جمال الدين ومحمد عبده .

مناهج التكامل والوسطية والحركة

تتمثل مناهج التكامل والوسطية فى الفكر الاسلامى فى عديد من المفاهيم والمواقف على نحو واضح عميق منها :

أن المعرفة فى الفكر الاسلامى مجموعة من الذاتية والموضوعية . إن المسلم لا ينكر حقيقة الأشياء كما أنه لا ينكر قوام ذهنه وأجزائه المختلطة بالمعلومات . وطريقة الاستدلال عند المسلمين فى العلوم هى طريقة الاستقراء أى تحرى الكلى من الجزئى والعلة من المعلول .

العلم والعمل

يجمع الفكر الاسلامى بين العلم والعمل ولا يرى العلم وحده كافيا ولكن لا بد أن يتبعه العمل ، وكل علم لا يؤدى إلى عمل فهو غير إيجابى ، يقول الغزالى « العلم بلا عمل جنون ، والعمل بغير علم لا يكون » .

العقل والشرع (المعقول والمنقول)

لا معاندة بين الشرع المعقول والحق المعقول ، ويخطىء الفكر الاسلامى من جمد على ظاهر الشرع وفرط فى استعمال العقل ومن أفرط فى استعمال العقل معرضا عن الشرع .

الشريعة والحقيقة والعقيدة والشريعة

العقيدة هى الإيمان بالله وحده ، والشريعة هى تنظيم علاقة الفرد بالمجتمع والكون ، والفكر الإسلامى جامع الأمرين : « الشريعة من غير حقيقة كذب ورياء والحقيقة من غير الشريعة إباحة وفسوق » ، وهو يوفق بين الأمور الدنيوية والأخروية فالحقيقة لا تسقط الشريعة ولا تنقضها بل تتمها وتكشف ما استتر من حكمها .

الشريعة والطريقة

الموسوية شريعة والعيسوية طريقة والاسلام جمع بين الشريعة والطريقة معا وكذلك جمع الفكر الاسلامى بين الظاهر والباطن .

العلم والدين

لا يتناقضان وإن كانا متغايرين ، الأصل فى العلم « العقل » ورائدة التجربة الحسية والأصل فى الدين « الوحى » ورائده التفكير بنور البصيرة . يقول برجسون : إن فصل الدين عن العلم هو فناء محتوم للاثنين معا والجوهر الأساس هو تحرر الانسان من كابوس المادة .

العلم والروح

كلاهما : العلم بنظرياته وحقائقه وتطبيقاته والروح بأفقها المنفسح وقوتها الدافقة هما سبب القوة الكبرى وجناحاها ، لا المادية المطلقة مؤذنه بنجاح كامل ولا الروحية المطلقة ، ولكن المزج بينهما فى توازن . لابد من رئتين يتنفس بهما هما العلم والروح . (زكى عبد القادر) .

الفردية والجماعية

الفرد والمجتمع متكاملان معا ، ويتفاعلان معا ، « المسلم فرديا فى الفكر اجتماعى فى العلم » ، الفرد للمجتمع والمجتمع للفرد ، كلاهما يأخذ ويعطى ، المجتمع يبرز مرة والفرد يبرز مرة أخرى والتفاعل موجود فى جميع الحالات والفكر الاسلامى ليس نظاما فرديا خالصا ولا نظاما جماعيا خالصا ، والاسلام يختلف عن النظامين الفردى والجماعى ، وهو نظام فردى جمعى إن صح التعبير ، فهو يركز على الفرد بغير تدليل ولا إفساد بل بالتربية والصقل والتكاليف بحسبان أن المجتمع ما هو إلا الأفراد مجتمعين فإن صلحت تربية الفرد صلح المجتمع .

يقول توينبى : الماركسية ضحت بالحرية من أجل العدالة ، والرأسمالية ضحت بالعدالة فى سبيل الفردية ، إن كلا منهما يؤيد جانبا على حساب الجانب الآخر ، وكلتا النظرتين ماديه ، ولما كان الانسان لا يستطيع أن يحيا بالخبز وحده فإن هذين التفسيرين الماديين للعدالة والحرية تفسيران خاطئان ، ولن يستطيع أحدهما أن يتغلب نهائيا على الآخر والاثنان فى صراع مع الوطنية أو القومية » . أما الاسلام فهو يوازن ويجمع فى تكامل ووسطية رائعة بين الجماعية والفردية .

المادة والفكر

الاعتقاد بهما معاً : الاعتقاد بالمادة وحدها معناه تجريد الإنسان من سلاح الفكر وهدر كرامته لأن المادة تعتبر الإنسان شيئاً من الأشياء تتحكم فيه قوانين المادة ولا يؤمن الفكر الإسلامي بالتمييز بينهما ونظرته كونية شاملة لهما معاً .

الواقعية والمثالية

يجمع الفكر الإسلامي بين هذين المحورين ويوائم بينهما ولا يقبل أحدهما منفصلاً عن الآخر ، الواقعية في معالجة أبسط القضايا في الحياة والمجتمع ، دون أن تكون معالجة ضيقة أو قاصرة . ومثالية الإسلام تتمثل في أنه قابل للتجدد ومتفتح النوافذ على كل ما في واقع الحياة وعلى النظرات الانسانية ، وهو يتسم لشكل سليم صحيح نظيف .

ليس في الاسلام مذهبية واحدة محدودة من المذهبيات التي شاعت ، وليس فيه الخط المتحيز الذي لا خط سواه ، ولكن فيه الرحابة والتطابق دائماً بين ما في الانسان من وجود وما فيه من تطلع — وقد جمع الفكر الاسلامي بين الواقعية والمثالية وعمل على الموائمة بينهما :

واقعية الاسلام تتمثل في وقوفه عند أبسط القضايا ومعالجته لها دون أن يضع الكلمة النهائية أبداً في القضايا الاجتماعية ، لقد بنى وخطط وترك للناس والمجتمعات التماس ما يناسبهم . وقد أكد الاسلام وجود المادة كما تظهر للحواس ، وأكد ضرورة النقل لتفهم الأشياء ومعرفة أسبابها .

والشريعة الاسلامية مثالية وواقعية معاً ، تبيح المحظورات عند الضرورات ، وهي ليست مثالية محضة ، بل شريعة وسط بين المثالية والواقعية .

الثبات والتطور

القيم الأساسية ثابتة الجذور متطورة الفروع قادرة على الحياة ثابتة الاطار متحركة الأجزاء فهناك قيم ثابتة الجذور تمثل القاعدة وهناك قيم متفرعة منها متطورة قادرة على الحركة مع الأزمنة المختلفة والبيئات المتعددة ، لقد رسم الفكر الاسلامي الاطار المرن الواسع وترك حرية الحركة من داخله ، والايمان بالتطور واضح في الفكر العربي منذ قديم : (روزنتال) .

الدين والحياة

ولا يمكن الفصل بين الدين والحياة ذلك إن الدين لو انعزل من الحياة لأصبحت الحياة بغير روح وبغير ضمير فهو الذى يعطيها عقيدتها وخلقها . إن فصل الدين عن المجتمع يبعد الاسلام عن مفهومه الحقيق ، وعند ما وقع هذا الانفصال أخر تطور المجتمع . إن الحضارة الاسلامية الزاهرة قامت على أساس الالتقاء بين الدين والحياة .

الحرية والعدالة

جمع الفكر الاسلامى بين العدل والحرية . بعض المذاهب ضحت بالحرية من أجل العدالة وبعضها ضحى بالعدالة من أجل الحرية ، إن كلا منهما يؤيد جانباً على حساب الجانب الآخر ، أما الاسلام فقد حرر الانسان من أسر المجتمع ، وعلمه انه ليس حشرة اجتماعية ولكنه إنسان ذو كرامة وإدراك واختبار .

القديم والجديد

إن الجديد ينبعث من القديم ، القيم الانسانية الحية تتطور دائماً بتطور الحياة . والقيم الثابتة لا تتكون إلا بعد أن تنضج . فهى خلاصة التجارب والمحن ولا يستطيع الجديد أن يبنى على فراغ ، ولا يمكن استمرار الحياة على القديم وحده ، فالجديد صورة أخيرة لتطور القديم والقديم خلاصة خبرة السابقين ، ونحن نتمثله لننمو ونتحرك فى قوة ولا جديد من غير تراث ومن غير قديم ، والدين أقوى القوى القديمة المتجددة ، ودعوة التشكيك فى القيم الانسانية لا تستهدف النهضة بل تستهدف الهدم ، إن الفكر الاسلامى يقف موقفاً وسطاً وجامعاً وموازناً بين القديم والجديد بمعنى أنه لا ننكر الماضى ولا نسخر من أثره فى الانسانية ولا نجعله معوقاً عن الحركة والنهضة .

ولقد كان الفكر الاسلامى عاملا من عوامل الحركة والنهضة الواسعة ودعوته دوما إلى التجديد ، والاجتهاد هو بناء الجديد على أساس القديم الناضج وهو لا يتنافى مع الحرية والحركة والتقدم ، وبالجملة فالجديد ليس خروجاً عن القديم ولكنه تطوير له .

الدين والسياسة

نظرة الفكر الاسلامى تربط بين علاقة الانسان بالله ، وعلاقة الناس بعضهم ببعض وتوجيه العلاقتين ، وهى لا تقف عند الجانب الروحى وحده ولكنها تشمل النشاط الانسانى بأسره ، الفردى والاجتماعى ، ومثل هذه النظرة تمنع بطبيعة الحال الفصل بين أمور الحياة الدينية والدنيوية وتمنع الفصل بين ما لقيصر وما لله . فالارتباط فى الفكر الاسلامى بين الدين والسياسة عميق وأساسى ، وهو فى هذا يختلف من الفكر الغربى الذى فصل بين مسائل الاعتقاد ومسائل الحياة العملية واعتبر كل منهما ينتمى إلى مملكة مغايرة للأخرى . لقد فصلت أوربا بين الدين والسياسة نتيجة تاريخ طويل من تحيز الكنيسة التى فرضت الظلام والتخلف والجمود باسم الدين . أما الاسلام فإنه قد حرض على العلم والنهضة والتقدم وفتح الآفاق أمام التطور .

السياسة والأخلاق

من خواص الفكر الإسلامى الترابط العضوى بين النظرية السياسية والأخلاق ، ليس هناك خط فاصل بين السياسة والأخلاق بل هناك وحدة جامعة ، والفكر السياسى الإسلامى يقرر إخضاع أعمال وسلوك الانسان لنظام معين ، هذا النظام هو القياس الخلقى للتمييز بين الأعمال السياسية القائمة على الخير والنفع وتلك القائمة على الشر والضرر ، (ابن تيمية السياسة الشرعية) والنظرية السياسية فى الاسلام تؤكد على ما هو مادى وروحى بينما ليست كذلك فى الديمقراطية .

الدنيا والآخرة

الفكر الاسلامى يعطى كلا العالمين « الدنيا والآخرة » حقهما ويربطهما معا وعنصر « الجزاء » أساس فى قانون الالتزام والمسئولية الخلقية ، فإذا انتفى سقط جانب أساسى من جوانب التفكير الإسلامى . إن الفكر الاسلامى يعطى كلا من العالمين « الدنيا والآخرة » حقهما ويجمع بين العمل لهما .

الروح والمادة

جمع الفكر الاسلامى بين المادة والروح ، وهو بهذا يلائم الحياة مهما اختلفت ظروفها وبيئاتها . وهو أيضاً بذلك أكثر التصاقا بالحياة فى مفهومها الحقيقى وصورتها الواقعية . ولعل هذا هو السر فى يسر الاسلام بالنسبة للجماعات التى عرفت الحضارات المغرقة فى المادية ، وبالنسبة أيضاً للجماعات التى عاشت من قبل فى نطاق أقرب إلى الروحيات . « وقد أنشأ حضارة جمعت بين المادة والروح وأعطت الدين نمطاً متكاملا لحياة اليوم المادية وحياة الغد الروحية فكان أقرب الحضارات إلى البقاء والخلود » .

لقد وفق الإسلام بين الاتجاهين المتقابلين المادى والروحى ، وقال الرسول : أعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً ، وفى القرآن « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا » ولقد تخصصت بعض النظم فى قهر الجسد وإهمال الروح وبعضها الآخر فى عبادة الجسد أو عبادة العقل .

وفى قهر الجسد تمرد على حق الفطرة وفى إهمال الروح تمرد على حق الطبيعة وبذلك أخفق كلا المنهجين فالإنسان مادة وروح ، وعقل وقلب ، ومحسوس وروحى .

العقل والقلب

يقوم الفكر الإسلامى على التوازن بين العقل والروح . الأساس المزدوج ، الروحى والمادى اللازم لكل بناء اجتماعى أهل للخلود ، أخذ الفكر الشرقى بالروح وحده وأخذ العقل الغربى بالعقل وحده . وقدست اليونان العقل على حساب الروح ، وقام الفكر الغربى بالمادة على حساب الروح والعقل . أما الفكر الإسلامى فقد أخذ الانسان بجناحيه : الروح والعقل ، فالفكر الإسلامى يخاطب العقل والضمير على السواء ، لا العقل وحده ولا القلب وحده ؛ وأى نهضة جادة لا بد أن تقوم عليهما معاً .

* * *

ومن هذه المراجعات يتبين أن الفكر الاسلامى مفهوم متكامل للحياة ، لا تنفصل فيه المقاييس الخلقية عن الحركة العملية ، ولا يمكن أن يعالج أى جزء منها على حدة دون

الاخلال باتزان الأجزاء كلها . وليس ثمة مفهوم من مفاهيم هذا الفكر يمكن أن يقوم وحده ، بل كل شيء يتسق مع سائر الأشياء ويعمل على وحدة الكل .

التكامل بين العقل والقلب – والوسطية بين الروح والمادة – والحركة بين البيئات والعصور

ومزية الفكر الاسلامي تتمثل في قدرته على التكيف مع واقع البيئة وأوضاع المجتمع .

لم يقم الفكر الإسلامي على العقل وحده ولا على النظرة الروحية وحدها ، ولم يعل احداها على الأخرى وإنما أقام مفهومه على أساس التوازن بينهما ، وفق مفهوم الفطرة .

أما الفكر الغربي فقد أعلى من شأن العقل وأغفل ما سوى العقل من مقومات النفس والروح ، وبذلك أنكر عالم ما وراء الطبيعة وكل العوالم غير المنظورة وغير الحسية . وبذلك ظلت النفس الانسانية قاصرة عاجزة .

والخلاف الجذري بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي إنما يتمثل في موقف التجزئة أو الاعلاء أو النظرة الفاصلة بين القيم ، حيث يجمع الفكر الاسلامي ويمزج ويوازن ويلائم بين الطرفين والجناحين لكل مفهوم ، فالفكر الاسلامي يجمع بين المعقول والمنقول ، والعلم والدين ، والجسم والروح والدنيا والآخرة ، والغيبيات وواقع الحياة ، والكيان الانساني عنده وجدان وواقع لا انفصال بينهما .

والفكر الإسلامي يؤمن بالنظرة الشاملة فلا يفصل بين الوطنية والدين في المجتمع ، ولا بين العقل والقلب في الإنسان ويربط بين مختلف أصول العلم والأدب والفلسفة .

وليس في الفكر الاسلامي صراع ، كالصراع بين البشر والاله ، وبين البشر أنفسهم في الفكر الغربي ، ولكن تعاون ، وفرق بين الصراع والتعاون .

وفي الفكر الاسلامي لا تقيد الحركة ولكن تنظم ، وتوضع لها قواعد لا قيود ، والانسان حر ولكن لحريته ضوابط .

ومن سمات الفكر الاسلامي قدرته على مراجعة الآراء والنظريات والمعتقدات أولا بأول على الأصول الجوهرية ، وإعادة تصحيحها وإزالة الزيف عنها وجعلها موائمة للزمن والبيئة ، ولما كانت قيم الفكر الإسلامي حية وبناءة وقادرة على الحركة فهي لا تصادم النظرات الجديدة ولكن تصهرها في كيانها وتتجاوب معها وتتبلور .

وفى الفكر الاسلامى أساس ثابت قائم وحركة متصلة بالحياة والحضارات والتطور العام الشامل ، والقيم الأساسية ثابتة الجذور متطورة الفروع قادرة على الحياة : تعطى « الثبات » فى إطارها و « الحركة » من داخله مع الزمن .

وقد رسم الاسلام الإطار المرن الواسع التى تتم الحركة داخله وفق ضوابط أساسية وقواعد عامة ، والايمان بالتطور والحركة والإيجابية والتقدم ، واضح فى الفكر الإسلامى منذ قديم ، وقاعدة المفكرين المسلمين القديمة ما زالت نبراسا : مادامت الوقائع غير متناهية فهناك اجتهاد دائم وتجديد دائم يقدم ما تحتاجه الوقائع الجديدة .

والاسلام نظام شامل واسع كلى يأخذ منه الفكر الاسلامى فى كل عصر منهجا كاملا للحياة والمجتمع ، وهو لا يفرض الحلول والقواعد مقدما ولا يطبقها بالقسر والاكراه ، وتعاليمه تتفاعل مع طبيعة الفرد وتتناسب مع طبيعة المجتمع .

رقم الإيداع بدار الكتب ٣٠٥٧ — ١٩٦٩

خصائص الفكر الإسلامي

أبرز ما يتسم به الفكر الإسلامي : التوسط والتكامل والحركة .

وذلك الجمع في توازن بين الحرية والعدل وبين الروح والعقل ، والتزاوج بين الدنيا والآخرة والالتقاء بين العلم والدين . غير أن صورة المجتمع الإسلامي لم تحقق هذا الانسجام إلا في مراحل قليلة ، وقد واجه الفكر الإسلامي أبلغ تحد في تاريخ فكره وهو محاولة فرض مفهوم آخر ، أو قيم أخرى . وما يزال ذلك هو التحدي الخطير الذي يواجهه .

واستطاع الفكر الإسلامي أن يتفاعل مع مختلف نزعات الفكر الانساني وأن يهضمها ويحولها إلى كيانه . وأن يلفظ النظرات التي لا تتفق مع طبيعته وجوهره بينما أساغ كل فكر إيجابي قادر على أن يحيا من خلال قيمه الأساسية .

٢ — تمكن الفكر الاسلامي من أن يقبل ويرفض دوما وفق قيمه ومقوماته ، فإذا أتيحت له الحرية ترجم واستوعب ونقل ما هو في حاجة إليه ليزداد به قوة على الحركة — فإذا فرض عليه تيار ما في ظل نفوذ أجنبي مسيطر لم يهضم كل ما وصل إليه ، بل طاوله حتى استطاع على الزمن أن يستصفي منه ما يوافق مقوماته وشخصيته ثم يرفض الباقي وقد كانت مقوماته دوما قادرة على أن ترفض هضم ما لا يتفق مع طبيعتها وجوهرها . وأن تأخذ ما يكفي حاجتها وفق قاعدتها .

ورسم الفكر الاسلامي حلولا للمجتمعات والعصور في ثلاث من أخطر المسائل التي تواجه الحضارة والعصر : « العدل ، والمساواة ، الوحدة » وذلك في مواجهة الظلم الاجتماعي والتفرقة العنصرية والتجزئة الاقليمية .

٣ — الاسلام في مفهوم الفكر الاسلامي هو دين وفكر وحضارة — الجانب اللاهوتي فيه خاص بالمسلمين وحدهم وجانب الفكر والحضارة ملك للامم التي تعيش في عالم الاسلام منذ استصفى عصارة فلسفاتهم ومذاهبهم وصاغها في إطار التوحيد الاسلامي .

ولم يكن « الماضي ، التراث ، التاريخ » في الفكر الاسلامي ميتا ، فهو لم ينفصل عن الحاضر بل استمر متصلا به ، وقد كانت حلقات التاريخ موجات متوالية ، تسلم إحداها

إلى الأخرى ، ولم ينفصل تاريخ الاسلام خلال مساره الطويل عن التاريخ الانساني وسار في الخط الايجابي المتفاعل المؤثر في الانسانية .

٤ — يتسم الفكر الاسلامي بسمة تجعل له طابعا خاصا غير مندمج ولا منضوي في الفكر الشرقي أو الفكر الغربي ، ذلك هو طابع التكامل بين الروح والمادة والعقل والقلب والدنيا والآخرة ويقوم ذلك كله على مفهوم التوحيد لله وسيادة الانسان لكون تحت ظل الله .

وقد كان الفكر الاسلامي قادراً وفق قانونه الأساسي : قانونه التكامل أن يلتمس منابعه الأولى ومصادره الأصيلة كلما وقع انحراف أو تمزق . وهذا هو مفهوم بعث المجدد كل مائة عام ، ومفهوم خصيصة الاجتهاد التي ليست هي طابع الفقه وحده بل طابع الفكر كله ، ذلك الفكر الذي يقوم على أساس ثابت وعلى جوهر متحرك متطور ذا فعالية للالتقاء والتفاهم والانفتاح والتقدم مع مختلف الحضارات والثقافات .

٥ — لا شك كانت مقومات الفكر الاسلامي ومفاهيمه وأسسه مستكملة قبل اتصاله بالفلسفات والحضارات المختلفة . لم يزد هذا الاتصال في هذه الأسس شيئا أو ينقص منها، ولم يحولها عن جوهرها ولكنه أضاف فروعا وأساليبا ومناهج وأسلحة أعطت مزيدا من القدرة على الحركة .

وقد أقام الاسلام « وحده فكر » اجتمعت عليها الأجناس والأمم والثقافات ثم انصهرت فيها . وكان هذا هو العامل الأساسي من مصادر القوة والبقاء والحركة . أما عوامل الضعف فمصدرها التخلف والانحراف عن مفهوم الاسلام نفسه .

٦ — يتمثل تكامل التاريخ الاسلامي مع الفكر الاسلامي في أنه ليس تاريخا سياسيا فحسب ، ولكنه تاريخ فكر ودولة وسياسة ومجتمع وحضارة جميعا .

وكانت الموجات الفكرية الاسلامية المختلفة (الاعتزال ، الفقة ، الفلسفة ، التصوف) قوى دافعة مجددة للاسلام .

٧ — أعطى الفكر الاسلامي إلى الحضارة مفهوم «الأخلاق» إلى جوار مفهوم «العلم» وكان الخلق هو عامل النصر والتوسع و « الدين » هو عماد المجتمعات وقاعدة الحضارات فلما ضعف مفهوم الخلق انهار مفهوم العلم وكانت عقيدة التوحيد في الفكر الاسلامي ولا تزال تمثل حتمية التاريخ وفكرة توحيد العالم .

٨ — طابع الفكر الاسلامى « الحركة » فهو لا يتوقف عن التجدد والحياة ، وله من خصائصه قدرة قادرة على الفعل فى مواجهة تيارات الحضارات وتحديات القوى التى لا تتوقف عن مصارعته وقد استطاع الفكر الاسلامى محتفظا بقيمه ومقوماته وطابعه أن يواجه صراعا عنيفا استمر أربعة عشر قرنا . واستطاع مع ذلك أن يعيش وينمو ويوسع آفاقه ويقاوم الفناء .

وقد استطاع الفكر الاسلامى تذويب النظرات والمذاهب والدعوات المختلفة التى فرضت عليه خلال التاريخ فأخذ منها ما يتسق مع طابعه ومنهجه ورفض ما يختلف ، وحول خصومه إلى أنصار وكسب قدرات جديدة على الحياة والحركة .

٩ — من خصائص الفكر الاسلامى أن الخلاف فى الفرعيات أمر ضرورى لابد منه ويرجع ذلك إلى اختلاف فهم النصوص وتصورها ، وليس العيب فى الخلاف ولكن العيب فى التعصب للرأى والحجر على عقول الناس .

ويرسم الفكر مفهوم الاسلامى التكامل بين العقل والقلب : فيلجم نزوات العواطف بنظرات العقول ويثير أشعة العقول بلهيب العواطف ويلزم الخيال صدق الحقيقة ، دون أن يهمل كل الميل ، فلا يصادم نواميس الكون فى حركتها ولكن يغالبها ويستخدمها .

١٠ — مرونة الفكر الاسلامى تفتح الطريق بينه وبين الحضارة والتطور بحيث يلتقى مع كل تطور حادث ويجد الحلول لكل قضية تجد للناس مع تغير الزمن واختلاف البيئة .

ويقرر الفكر الإسلامى ضرورة المطابقة بين العلم والعمل والمطابقة بين الكلمة والسلوك وليس فى الفكر الاسلامى تمييز واضح وتفرقة كاملة بين الأمور الذهنية والروحية ، وعلى هذا فإن الحركات القومية فى جميع البلاد الاسلامية تحمل عنصراً إسلامياً مستتراً لا يلبث أن يظهر فى أوقات الأزمات والشدائد (البرت حورانى) .

١٠ — لا يحتوى الفكر الاسلامى عداءاً لأى دين من الأديان ولا لأى أمة من الأمم ولا لأى فكر من الأفكار ولكنه يحافظ دائماً على مقوماته ويلتقى وفق قاعدتها مع مختلف الأمم والأديان والأفكار .

وقد احتوى الفكر الإسلامى دائماً على مبدأ للنمو يعلو به على الجمود والتوقف . هو مبدأ الاجتهاد وإجماع أهل الرأى .

١١ — عنى الفكر الإسلامي بالتأليف في الملل والنحل وكان منهجه منهج سعة الصدر أمام العقائد الأخرى ، فقد حاول أن يفهمها وبدحضها بالبرهان والحجة وقد اعترف بما أتى قبل الاسلام من ديانات توحيدية (جب) .

وقد كافح الفكر الاسلامي منذ هيمنة الثقافة والعقلية الفارسية واليونانية ، كما يكافح اليوم من هيمنة الثقافة والعقلية الغربية بفروعها المختلفة . وهو في كلا الحالين يستصفي خير ما في هذه الثقافات ولكن لا يذوب فيها ولا يتركها تفرض نفوذها عليه .

١٢ — أبرز مقومات الفكر الاسلامي ومصدر ثقته وقوته . إن القرآن الكريم وهو المصدر الأول له قد ظل محفوظا من التحريف بينما حرفت بعض الكتب السماوية الأخرى .

١٣ — والأدب قطاع من الفكر ، ولذلك فهو ليس مصدراً للفكر الاسلامي أساساً وقد أتاحت له تحديات التغريب والشعوبية الفرصة للتبريز ، ولكنه لا يصلح أساساً لنظرة كاملة ، وكتب الأدب وحدها ليست أساساً للبحث العلمي . والأدب يحمل جزئية النظرة إزاء شمول الفكر الإسلامي

١٤ — طابع الفكر الاسلامي قوامه التوحيد والامتزاج الدقيق الرائع بين القلب والعقل ، والنفس والجسم ، والروح والمادة ، والدنيا والآخرة . وقد حرص على اعتبار هذه المعالم قيما ثابتة لا تتغير مع القدرة على التجدد والتطور والحركة والتلقي والامتصاص في مختلف مجالات الفكر والحياة .

وقد كان الفكر الاسلامي قادراً على إعادة صياغة نفسه وكشف الأغشية التي تحاول إخفاء جوهره ورد كل المذاهب والنظريات التي تبدأ منه أساساً ثم تنحرف عن قاعدته معتقداً بأن إبراز الجوهر وكشف الزيوف عنه ضرورة لاستمرار الحياة وطريقاً لاتصال هذا الجوهر بالحياة .

١٥ — استطاع الفكر الإسلامي بشخصيته الغلابة أن يذيب مختلف النظريات والنزعات الفكرية واستطاعت اللغة العربية أن تذيب مختلف اللغات وقد فرق الفكر الإسلامي بين المعرفة والعقيدة ، الأولى عامة للبشرية والثانية خاصة لأهل كل ثقافة . وأسس الفكر الإسلامي تتلاءم مع تكوين الإنسان وطبيعته في كل بيئة وعصر ، أما تفصيلاتها فهي

قادرة على التطور مع السنين ومع حاجات المجتمعات. وهذا التطور لا يخرجها عن قيمها الأصلية.

١٦ — عسير أن نتصور قيام الثقافة العربية منفصلة عن الفكر الإسلامى الذى يمثل مصدرها الرئيسى وقواعدها الأصيلة.

وهناك ارتباط أكيد بين العربية والإسلامية فى مجال الفكر فالتراث الفكرى الذى يقيمه الفكر الإسلامى العربى: إسلامى لأنه انبعث عن الاسلام وهو عربى لأنه كتب باللغة العربية والقرآن نفسه مصدر الفكر الاسلامى نزل باللغة العربية.

١٧ — يمثل الفكر الاسلامى حلقة وسط بين الفكر الغربى والفكر الشرقى — ويمثل فى الوقت نفسه جماع الفكرين فى وحدة واحدة: فمن خلال الفكر الشرقى ينظر الانسان إلى الوجود الكونى نظرة حدسية مباشرة، فإذا الانسان جزء من هذا الكون العظيم والفكر الغربى مؤداه أن ينظر الانسان إلى الوجود نظرة عقلية. أما الفكر الاسلامى العربى فهو يجمع بين النظارين والطابعين، يجمع إيمان البصيرة بإقرار العقل، يجمع بين العلم والدين، والعقل والقلب (مقتبس من كلمة زكى نجيب محمود)

١٨ — روح الفكر الاسلامى : التوحيد : على الانسان أن يتحرر من عبادة كل ما سوى الله فلا يعبده الا إياه ولا يخضع لغيره ولا يؤمن بسلطان غير سلطانه ، فالأصل الأول الوحدانية هى التحرر من عبودية غير الله أو التحرر من كل سلطان غير سلطان الله ومعنى الوحدانية هى التوحيد.

وقد ربط الفكر بين عناصر أربع : التقدم فى مجال الانسانية والحياة : هذه العناصر تكون محرى الانسان وهى عقله ونفسه والمادة التى يستخدمها والمجتمع الذى يعيش فيه (١) العقلية (٢) الروحية (٣) المادية (٤) الاجتماعية

١٩ وضع الفكر الاسلامى المنهج التجريبى وهو الأساس للفكر الحديث والحضارة الحديثة، لم يحدث فى الفكر الاسلامى ذلك الصراع بين العلم والدين ولم يكن فى الاسلام كهانة ولم يسجل حادث واحد قاوم فيه الاسلام العلم أو التطور.

٢٠ — يقيم الفكر الاسلامى ضوابط للحرية ولكنه لا يحجز حرية السلوك.

ليست مقومات الخلق والدين قيوداً بقدر ما هى وسائل حماية وتنظيم وتوسط بين الانحراف والجمود .

وقد أثبت الفكر الاسلامى خطأ النظرة الفوقانية والتحتانية ، الجامدة والمنحرفة ، وخطأ المحاور ونهاية الخطر ، النظرة الوسطى هى النظرة الأصيلة .

٢١ - قوام الفكر الاسلامى الايمان العميق بالله الذى جنب الفكر الاسلامى الانقسام إلى جانب دينى وجانب عقلى (روم لاندو) .

وقد حرص الفكر الاسلامى على الموازنة واللقاء بين القانون والدين وبين السياسة والأخلاق .

٢٢ — فرق الفكر الاسلامى بين الأصول والفروع ، فالأصول لها صفة الثبات والاستمرار وأما الفروع فيها مجال الاجتهاد والتغيير ، والأصول إطار واسع شامل قادر على تمليل مختلف أنظمة الحياة وتطوراتها على مدى العصور وفى مختلف البيئات . وله صفة الثبات ، أما الفروع فلها صفة التطور والحركة جرياً مع خطة الملائمة الدائمة التى رسمها الاسلام بين أصوله وبين الحياة والحضارات والمجتمعات . والفكر الأسلامى يجمع بين الثبات والتطور ، أو بين الثبات والحركة ورفض نظرية التطور المطلق .

٢٣ - يقرر الفكر الاسلامى أن كل قول غير القرآن والحديث الصحيح قابل للأخذ والرد ، وأن كل نظرية أو مذهب تقوم فى حدود زمن وبيئة ، ولا تستمر على الآماد الطويلة ، فالفلسفات وتفسيرات الفقه والمذاهب المختلفة ، إنما هى وجهات نظر مصدرها عقول الفلاسفة والممتازين ، وهدفها تحقيق السعادة للمجتمعات ولكنها قد تصلح لعصر دون عصر ، وأمة دون أمة ، وزمن دون زمن . وقد أعطى الفكر الاسلامى النظرة الكلية والنظرة الوسطى ـ حيث لا خلاف بين الدين والعلم ولا خلاف بين القومية والدين ولا اختلاف بين الديمقراطية والعدل الاجتماعى .

٢٤ — الحضارة فى الفكر الاسلامى تختلف فى قوانينها عن الثقافة ، الحضارة تكون قابلة للانتقال من أمة إلى أخرى وقابلة للانتشار بين الأمم ، أما الثقافة فتبقى خاصة بكل أمة

على حدة ، وإن أثرت ثقافات الأمم المختلفة بعضها فى بعض ، الثقافة تقوم على التكوين النفسى ، وهى إحدى الخصائص المميزة للامة . (ساطع الحصرى)

٢٥ — الفكر الاسلامى لا يومن بالأحجار . وترفض المعنى الوثنى لتخليد البطل بل هى تخلد البطولة ذاتها .

٢٦ — مفهوم المعرفة فى الفكر الإسلامى يتلخص فى :

إن صريح العقل لا يمكن أن يكون مخالفاً لصحيح المنقول ، العقل لا يمكن أن يستقل بمعرفة الله ولا أن يهتدى إليه إلا إذا صحب معه قلب يتلقى عنه كل مدركاته . المعرفة ليست نظرية بحتة ولكنها تمتزج بالتجربة .

إن العقل والبصيرة معاً هى السبيل لحل مشاكل ما وراء الطبيعة ومشاكل الأخلاق . والعقل بأقيسته وبراهينه ومنطقه والبصيرة بالهامها الروحى . والقدر ليس سالباً للاختيار فى أفعال العباد .

٢٧ — اللغة العربية فى مفهوم الفكر الإسلامى لغة فكر ولغة حضارة ولغة علم ولغة توجيه وارتباطها بالقرآن الكريم يعطيها سمة خاصة تنفرد بها عن مختلف اللغات. فهو مصدر خلودها ، وسببا من أسباب حيويتها . وقد أعطاها وحدة التاريخ . فاللغات الأوربية القائمة الآن بعيدة الصلة بأوائلها بينما اللغة العربية وحدها هى التى ما تزال متصلة بالفكر الإسلامى منذ أربعة عشر قرناً لا تنفصل عنه ولا تفارقه . واللغة العربية ليست لغة أداة لتقبل الأفكار كـكل اللغات فحسب ، ولكنها كذلك بالاضافة إلى وضعيتها كلغة فكر إنسانى مصدره ما أعطى القرآن إلى البشرية من شحنة ضخمة من القيم والمبادىء .

٢٨ — رفض الفكر الإسلامى الزهادة السلبية المتسكعة ورفض الترف والانحراف والإباحة ووائم بين العقل والروح فى كشف مفهوم الحياة .

وقد رجح الفكر الاسلامى أن الوحدة الفكرية أعظم من عصبية الجنس وقوة العنصرية . فالفكر هو أساس التاريخ الاسلامى والفاصل الموحد بين المسلمين وأساس كيان المجتمع الاسلامى الذى ما زال مستمراً وقائماً ينتظمه روح واحد هى الرابط المشترك الأعظم بينها مهما اختلفت أقطارها ودولها وأنمتها .

٢٩ — إن أبرز ما يتسم به الفكر الاسلامى هو وضوح شخصياته وقادته ومفكريه وتفاصيل حياتهم وضوحاً كاملا ، وتواتر هؤلاء الأعلام على طول التاريخ وليس فى المرحلة الأولى فقط وقد كان الأبطال دوما استجابة لمجتمعهم دافعين لهذا المجتمع الى الأمام خطوة والمعاصرون من المفكرين كانوا استجابة لحاجات عصرهم توافوا إليه مع الضرورة التاريخية ثم كانوا من بعد قوة دافعة له على الطريق الصحيح الذى يكون قد انحرف بالموجة السابقة لهم .

٣٠ — أبرز ما واجه الفكر الاسلامى : محاولة تحريف النص أو القضاء على مفهوم من مقومات الاسلام باعتبار أن هذا العمل يسرع بهدم عمود من أعمدة الفكر الاسلامى، وقد استطاع المصلحون والمجددون دوماً القضاء على هذه الانحرافات وإبراز مفهوم الاسلام على حقيقته والكشف عن جوهر الاسلام وإعادته إلى مكانه بعيداً عن التجزئة والانحراف، قولا وتكاملا وتوحيداً .

وقد ظل مفهوم الاسلام متجدداً بالرغم من الاضطراب السياسى فى العصور المختلفة وقد أعاد المصلحون إلى الفكر الاسلامى الاتصال بالحياة .

٣١ — يجمع الفكر الاسلامى بين الايدلوجيتين : «الاجتماعية والفردية» فيؤكد الربط بين المجتمع والفرد . وقد يقف الفكر الغربى عند نزعة الحرية أو عند نزعة العدالة بينما يجمع الاسلام بينهما فى مزيج يعطى زبدتهما ، بإيمان بأن وسطية الفكر الاسلامى هى مصدر حتمية الوصول إلى مفهوم الوحدة الانسانية .

٣٢ — لم يفرض المسلمون الفكر الاسلامى فرضاً على الشعوب ، بل استطاع هذا الفكر أن يمهد طريقه بالاقناع . ولم يكن الدين جزءاً منفصلا عن كيان الأمة والمجتمع ، وهو إلى ذلك جوهر الفكر الاسلامى المتصل بكل فروعه وقطاعاته . وقد صاغ الفكر الاسلامى على هذا النحو أمة لا سبيل إلى فصلها عن الدين .

٣٣ — قامت الحضارة الاسلامية على أساس الفكر الاسلامى ومقوماته .

وقد ألهمت عقيدة التوحيد العرب والمسلمين فكرة الحرية الشخصية والدينية وحررت عقولهم من الوثنيات الموروثة وجمعتهم على عقيدة واحدة ترفع النفوس عن الخضوع لكائن من كان إلا للواحد الديان . ووحدة العقيدة الاسلامية كونت وحدة الأمة الاسلامية

وكان الاجتماع على الصدر الأول القرآن إجماعاً بطلت به كل المذاهب قديمها وجديدها ، ووحد العقيدة والمعاملات والأخلاق ومختلف نظم الحياة .

٣٤ — الفكر الاسلامى دعوة بناءة تجمع بين العلم والعمل وتجعل للتربية والأخلاق مكانا هاما فى تكوينها وتعتبر تكوين الشخصية عاملا أساسيا قوامه إصلاح النفس وتهذيب الروح وتطهير العقل من الخرافات والأوهام إيمانا بأنه لا نهوض لأمة بغير خلق ، وتأكيداً بأن قوام النهضة التشبع بروح الجهاد والتضحية وكبح جماح النفوس والشهوات .

وقد آمن الفكر الاسلامى بإذكاء العلم بالانفاق . وحرم الرسول اكتناز العلم وهو بذلك يتعارض مع الفكر الغربى الذى يؤمن بقصر العلم على أهله ، كما يؤمن الفكر الاسلامى بأن الحرية والعدل والمساواة للناس جميعا بينما يؤمن الفكر الغربى بقصرها على العنصر السيد صاحب الحضارة .

٣٥ — بقى الفكر الاسلامى على جوهره الصافى من وحدة وتوحيد بالرغم من سماحة الأخلاق فى الفروع ، بل إن هذا الاختلاف قد مكن من الاستجابة لحاجات كل عصر اجتماعياً وللالتقاء نفسيا مع كل مزاج وذوق وكانت مذاهب الفروع هى أداة الملائمة بين البيئات المختلفة والعصور المتوالية .

٣٦ — إن الرسول محمدا صلى الله عليه وسلم نبى الإسلام وخاتم المرسلين والذى نزل عليه القرآن خاتم الكتب السماوية ما زال وسيظل المثل الأعلى والنموذج الكامل للقائد والمفكر الإسلامى والعربى وستظل حياته وكلماته وتصرفاته — بحسبانها التطبيق العملى للقرآن — نموذجا حياً أمام المجاهدين والنوابغ والمفكرين المسلمين فهو القدوة الأساسية التى التمسها كل الأبطال والمجددين على طول تاريخ الفكر الاسلامى .

وقد كان المفهوم الأصيل للفكر الاسلامى طوال تاريخه أنه لكى يستمر حياً متفاعلا أن يحرص على أمرين جوهرين : مفهوم التقدم ، ومفهوم سلامة المنابع والجوهر .

٣٧ — ظل الفكر الاسلامى طوال تاريخه يجدد نفسه من الداخل ومن قوته الذاتية وذلك بالاحتفاظ بجوهره والانفتاح على الحضارات والثقافات ، وكان قادراً دائما على إعادة

صياغة فكره في مواجهة انحراف هذا الفكر عن قاعدته أو في مواجهة التطور وذلك من داخل إطاره الاسلامي الواسع المرن .

٣٨ — يرفض الفكر الاسلامي تقديس الآراء والنظريات والنظرات الجزئية .

فكل رأى سوى القرآن والسنة المؤكدة فهو رأى ونظرية بين الحق والباطل ، وكل رافد من الفكر هو نظرة جزئية له اكتمال مع الروافد الأخرى، فكل نظرة إلى قطاع منفصل دون أن يجمعها أساس واحد ، نظرة ناقصة ، غير مستكملة ، وعلى الأجزاء أن ترد إلى أصلها وأن تلتقى في الكيان الواحد .

* * *

٣٩ — الفكر الاسلامي كيان عضوى متكامل ، وكائن حى ، ذو وحدة متعددة الجوانب وذو وظائف مختلفة ، تحقق الانسجام والتوازن والتعاون وفقاً لصورة كلية واحدة. وهو يتألف من عدد كبير من السنن والقيم الدينية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية تترابط وتنتظم حياة الانسان والمجتمع والحضارة على ضوئها وبمقتضى مبادئها .

المراجع الحديثة[1]

القرآن الحكيم (تفسير) : الامامين محمد عبده ورشيد رضا

الجامعة الإسلامية : جمال الدين الأفغانى

افتتاحيات مجلة الفتح ومجلة الأزهر ومجلة الزهراء : محب الدين الخطيب

أشهر مشاهير الإسلام : رفيق العظم

الاسلام والنصرانية : محمد عبده

وجهة الاسلام : هاملتون جب

الاسلام على مفترق الطرق : محمد أسد (ليوبولد فايس)

الحضارة الاسلامية : أحمد زكى باشا

التاريخ الاسلامى والحضارة الاسلامية : دكتور أحمد شلبى

روح الاسلام : سيد أمير على

التجديد فى الاسلام : محمد اقبال

الدين الاسلامى : مولاى محمد على

الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى : دكتور محمد البهى

التفكير فريضة إسلامية : عباس محمود العقاد

الاسلام وأوضاعنا السياسية : عبد القادر عوده

حقيقة الاسلام وأصول الحكم : الشيخ محمد بخيت

الاسلام عقيدة وشريعة : محمود شلتوت

الدين والعلم : المشير أحمد عزت

ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين : أبو الحسن الندوى

منهج الإسلام فى الحكم : ليوبولد فايس

الاسلام والفنون الجميلة : محمد عبد العزيز مرزوق

القومية الفصحى : دكتور عمر فروخ

الاسلام وحركة التاريخ : أنور الجندى

---

(١) راجع ثبت المصادر فى أول الكتاب.

الفكر العربي المعاصر في معركة التغريب والتبعية الثقافية	: أنور الجندي
تقدمية الاسلام	: عبد الغني سعيد
تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية	: مصطفى عبد الرازق
تدهور الحضارة الغربية	: شبنجلر
الاسلام والحضارة (محاضرة)	: صلاح الدين السلجوقي
لمحات من وسائل التربية الاسلامية وغاياتها	: اسما فهمي
المجمع الإسلامي وأهدافه	: دكتور محمد البهي
التوحيد	: الامام محمد بن عبد الوهاب
مكانة العلم في القرآن	: الدكتور الدرهري
النقد التحليلي لكتاب الأدب الجاهلي	: محمد أحمد الغمراوي
الاسلام ورسوله بلغة العصر	: أحمد حسين المحامي
تحت راية الاسلام	: دكتور أحمد الحوفي
دائرة معارف القرن العشرين	: محمد فريد وجدي
القاموس الاسلامي	: أحمد عطية الله
فلسفة الحرية في الاسلام	: نديم الجسر
مباحث إسلامية	: عبد الله كنون
الاسلام والشيوعية	: عبد المنعم النمر
تفسير القرآن للقرآن	: عبد الكريم الخطيب
الأدب النبوي	: محمد رجب البيومي
تحقيق القرات (بحث)	: أبو الفضل ابراهيم
المجددون في الاسلام	: عبد المتعال الصعيدي
محاكم التفتيش	: الدكتور علي مظهر
معالم الفكر العربي المعاصر	: أنور الجندي

أثر القرآن فى الفكر البشرى : عبد العزيز جاويش
الاسلام دين عام خالد : فريد وجدى
ذاتية الاسلام : محمد المبارك
المدخل الفقهى العام : مصطفى الزرقا
إعجاز القرآن : مصطفى صادق الرافعى
رسالة التوحيد : محمد عبده
أصول الشيعة وأصولها : محمد الحسين الكاشف الغطاء
حجة الله البالغة : الإمام الدهلوى
تاريخ الشريعة الاسلامى : الشيخ محمد الخضرى
النظريات السياسية الاسلامية : دكتور محمد ضياء الدين الريس
الدعوة إلى الإسلام : توماس أرنولد
فجر الإسلام ، ضحى الاسلام ، ظهر الاسلام : أحمد أمين
الاسلام والحضارة العربية : محمد كرد على
النظم الاسلامية : حسن ابراهيم حسن
أبو حنيفة ومالك والشافعى وابن حنبل : الشيخ محمد أبو زهرة
نظرات فى الاسلام : دكتور محمد عبد الله دراز
الوحى المحمدى : رشيد رضا
مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : الدكتور على سامى النشار
محمد المثل الكامل : محمد أحمد جاد المولى
حياة محمد : دكتور محمد حسين هيكل
لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم : الأمير شكيب أرسلان
السياسة الشرعية : عبد الوهاب خلاف
أؤمن بالانسان : عبد المنعم خلاف
الشريعة الاسلامية والقانون الدولى : على على منصور
الاسلام والثقافة العربية : أنور الجندى

(موضوعات البحث)

صفحة